La agonía de la razón

Reflexiones desde la fenomenología práctica

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

ANTHROPOS

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LA AGONÍA DE LA RAZÓN

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

92

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

LA AGONÍA DE LA RAZÓN

Reflexiones desde la fenomenología práctica

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ANTHROPOS

La agonía de la razón : Reflexiones desde la fenomenología práctica / Rosemary Rizo-Patrón de Lerner. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
399 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 92)

Bibliografía p. 383-392
ISBN 978-84-16421-06-0

1. Fenomenología 2. Ética y filosofía moral 3. Filosofía social y política I. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) II. Título III. Colección

Portada: acuarela de Javier Delgado Serrano

Primera edición: 2015

© Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, 2015
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015
Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú,
Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima
ISBN: 978-612-317-082-0
ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-06-0
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2015-04842
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Dedico este libro a mi padre, mi esposo, mis hijos y mis nietos, representantes de cuatro generaciones.

A Alfonso Rizo-Patrón Remy (†)*, que nos dejó su inteligencia visionaria y profunda bondad plasmadas en sus proyectos al servicio del Perú,*

a Salomón, por su ejemplo de integridad intelectual y moral, así como por su entereza y coraje,

a Pedro Alfonso, Patrick, Sharon Jane y Rosemarie, por haberse convertido en hombres y mujeres de bien y por sus notables logros a pesar de su juventud,

y a Ana Sofía, Tomás Alfonso, Sara y Gabriel, gozo de mi presente, esperanza de mi futuro.

El sueño de la razón produce monstruos...

FRANCISCO DE GOYA, 1799

INTRODUCCIÓN

En 1781, prologando la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant dio el nombre de *metafísica* al «campo de batalla» de las «inacabables disputas» en las que se veía involucrada la «razón pura» de la tradición racionalista de la Edad Moderna. Husserl, en su *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936, concuerda con Kant tildando de *metafísicos* a los problemas que conciernen los «más altos intereses de la razón». En ese determinado sentido, el libro que aquí presento trata en última instancia de cuestiones «metafísicas».

Pero si el título alude a una «agonía» de la razón, no es porque aquí se sostenga un cierto estado de angustia o congoja, pena o aflicción extrema de una razón y una metafísica moribundas, que habrían recibido su golpe de muerte desde las críticas de Nietzsche en el siglo XIX y el posmodernismo vanguardista del siglo XX. Alude más bien al sentido originario de la palabra en la antigua Grecia, en tanto competencia violenta, contienda, lucha o esfuerzo: acepción todavía vigente según el *Diccionario* de la Real Academia Española.

¿Cuál es el sentido de esta contienda? Desde que el ser humano accede al estadio del *homo sapiens sapiens* él ha sido capaz de reflexionar sobre el universo, sobre los otros y sobre sí mismo utilizando para ello su facultad racional. De tales reflexiones no se le escapó el dirigir la razón sobre ella misma para poner en claro su propia esencia o naturaleza. Es así cómo en cierto modo puede afirmarse que a lo largo de la historia la razón ha producido numerosas interpretaciones de sí misma, de su ser, sus posibilidades y sus límites. Dentro de ese vasto panorama, el concepto de racionalidad que emergió desde la época

moderna occidental ha sido determinante en el desarrollo de las ciencias modernas y contemporáneas, en la formulación de los grandes proyectos políticos, y en las múltiples transformaciones industriales y tecnológicas de los últimos trescientos años que han cambiado la faz de la tierra bajo el creciente manto de la globalización.

Sin embargo, esa lectura que hace la razón de sí misma, a pesar de sus múltiples éxitos e indiscutible primacía, no se ha instalado sin suscitar pugnas ni contiendas diversas; sin tropezar con diversas versiones respecto de sus facultades, de su funcionamiento y de su naturaleza. La «razón pura» de los racionalistas modernos —considerada la responsable de producir los asombrosos frutos de la ciencia experimental moderna— fue concebida como instalada en un estrato cuyo funcionamiento se hallaba absolutamente incontaminado por los niveles sensibles conscientes e inconscientes, por la dimensión pasiva instintiva, y en algunos casos incluso por las esferas valorativas y volitivas de la conciencia. Hegel, a comienzos del siglo XIX, en un proyecto *sui generis* aunque llevando de algún modo el ideal moderno a su paroxismo, concibe la razón como un proceso totalizador *sub specie aeterni* que, partiendo de las formas más primitivas de la «conciencia de sí» y recorriendo todas sus «figuras», culmina en su auto-revelación (*parousía*) absoluta y divina —que significa simultáneamente conocimiento de sí y conocimiento de la totalidad de «lo que es» o existe. Sin embargo, lo que prima durante los últimos trescientos años no es tanto esa visión totalizadora cuanto la creencia en un profundo hiato entre el ámbito de la ciencia (*episteme*) y el de la opinión (*doxa*), esto es, en una clara delimitación entre los ámbitos de lo «objetivo» y lo «subjetivo».

A partir de allí comienza a perfilarse un ideal en el que el triunfo de la razón con las ciencias teóricas y experimentales en el control o manipulación de la naturaleza pronto se extenderá al campo práctico y a las posibilidades que se conciben de un alumbramiento histórico de sociedades perfectas gracias al instrumento de la razón tecnológica. Se hace así presente la dimensión *práctica* del ideal racional moderno que da lugar al nacimiento de los proyectos utópicos sociales y a la transformación de los distintos «fundacionalismos» teóricos y epistemológicos en «fundamentalismos» de tipo práctico, ético y político.

Hay, empero, que anotar que durante el período de vigencia de este concepto moderno de razón no dejaron de darse discusiones relativas a los límites de la acción racional del hombre sobre la naturaleza, los otros hombres, o el ordenamiento de las sociedades y los pueblos. Paulatinamente empezaron a plantearse los problemas de las consecuencias laterales imprevistas de dicha acción tecnológica, y su posible carácter apocalíptico. Las grandes conflagraciones bélicas mundiales del siglo XX pusieron a la humanidad ante la clara evidencia de que el progreso de las ciencias tecnológicas puestas en marcha por la racionalidad matemática moderna no era equivalente al progreso *moral* de la humanidad. Ello aunque ya —como señala Paul Ricoeur hace décadas— en medio del optimismo y el ideal del progreso decimonónico, Marx, Nietzsche y Freud (caracterizados como los «maestros de la sospecha») habían comenzado a introducir la desconfianza en las posibilidades prometéicas del concepto moderno de razón.

Ahora bien, solo en las últimas décadas del siglo XX se ha planteado con claridad la discusión sobre la vigencia o clausura de la modernidad. En nuestros tiempos, con frecuencia y desde diversas posturas filosóficas, aparecen ya como irremediablemente liquidadas las filosofías que hacen uso de conceptos como los de fundamento, sujeto centralizado o incluso, en algunos casos, de razón. Esto se debe a que el concepto moderno de «razón pura» dio pie a extremismos fundamentalistas, subjetivistas o logocéntricos que, especialmente en el terreno de la *praxis*, causaron toda suerte de calamidades a la humanidad contemporánea por lo que su rechazo devino legítimo. Considero, empero, que la justificada recusación de sus tergiversaciones no debiera extenderse a las legítimas concepciones de razón, fundamento y sujeto. En las siguientes páginas invito a reflexionar sobre estos problemas «metafísicos» que han caído en desuso en las tendencias más populares de la filosofía contemporánea.

El texto elegido para encabezar la selección describe la perspectiva filosófica fundamental desde la cual quiero enmarcar el presente libro, aunque ella no sea la perspectiva a la que haya llegado en primer lugar, ni la que presidiera cronológicamente los textos que aquí presento. Por el contrario, fue un punto de vista de principio que paulatinamente fui madurando a lo largo de los años y de mi creciente acercamiento tanto a la obra filo-

sófica de Edmund Husserl (1859-1938) como al auténtico significado de su fenomenología trascendental —significado frecuentemente tergiversado incluso por la tradición fenomenológica post-husserliana del siglo XX. Comprendí gracias a él que el proyecto racional y fundacional, en cuanto tal, no es un proyecto clausurado, ello siempre y cuando se reinterprete el significado de «razón», «racionalidad» y «fundamento» desde una aceptación sincera de la radical *finitud* de la comprensión y la existencia humanas. Esta nueva interpretación parte pues del reconocimiento de la raigambre *dóxica* —sensible, instintiva, irracional— de la racionalidad humana, así como de la *interpenetración* de sus distintas funciones: teórica, estimativa o valorativa, y volitiva. Pero esta noción finita de razón no deja de tener su carácter «agónico», pues como se observa incluso en el desarrollo del sujeto humano desde sus etapas iniciales de vida, la razón emerge de un fondo irracional con el cual no deja de estar en permanente pugna y contienda. Se trata pues de un debate o tensión *inherente* a la razón misma. En otras palabras, la razón —y esta idea es la que atraviesa todo el libro— no debe comprenderse a sí misma como «matemáticamente pura» ni transparente, como pretendieron erradamente los modernos, ni tiene como su «opuesto» puro y simple a la «sin-razón». El ámbito de lo instintivo es por el contrario uno de los elementos intrínsecos de la razón y su fuente permanente, porque en lo *instintivo*, como ya percibió Leibniz en el siglo XVII, *también* se hallan los elementos teleológicos que tienden a los fines (y «valores») más elevados. Si lo dicho llega a devenir más claro, se podrá quizás comprender mejor las oscilaciones de la existencia y la historia humanas entre sus ascensos a cumbres esclarecidas y descensos a oscuros abismos.

Los textos que aquí he articulado en forma de capítulos y alrededor de dos grandes partes los he escrito a lo largo de veintiocho años. Algunos, pues, provienen de una época anterior a la caída del Muro de Berlín y el Bloque del Este, y al fin de la Guerra Fría. Asimismo, ellos mismos fueron escritos durante los años más difíciles del conflicto armado interno que asoló al Perú y que fue causado por los movimientos subversivos de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, cuando se experimentaba la conciencia de una profunda crisis generalizada que parecía amenazar la supervivencia misma de mi

país. Intentando conservar el punto de vista vivido en aquella época, los he actualizado —sobre todo en las notas— con el objeto de otorgarles una cierta continuidad histórica. El resto fue publicado o presentado públicamente en la década del noventa o ya en la primera década del presente siglo. Los capítulos, asimismo, conservan cada cual una cierta autonomía y pueden leerse individualmente, eventualmente en distinto orden. Sin embargo, los he agrupado de modo tal que también puedan leerse siguiendo una cierta secuencia argumentativa, aunque con las limitaciones que implica una articulación *ex post*.

La primera parte reúne sucesivas exposiciones que pueden tomarse también como «introducciones» a los conceptos de fundamento, razón y sujeto desde la perspectiva de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. Por ello, dicha parte también puede abordarse como una introducción al pensamiento mismo de Husserl, teniendo en vista sus perspectivas prácticas —ético-axiológica y social. Desde el primero hasta el sexto capítulo, es posible seguir el tenue hilo conductor que une los distintos tipos de fundamentación, la raigambre dóxica de la razón, la constitución de las *personas* individuales y colectivas —entendidas estas últimas como «personalidades de orden superior»— y sus relaciones intersubjetivas.

La segunda parte aborda las consecuencias éticas y políticas del «fundacionalismo» en la gestación de los «fundamentalismos» y de las utopías políticas modernas y contemporáneas. Sigo siempre haciendo uso de la fenomenología de Husserl, pero también de ciertas claves de lectura sobre el concepto de «fundamento», pertenecientes al filósofo belga Jean Ladrière en su artículo «El abismo», texto al cual me refiero reiteradamente. Varios de los capítulos de esta segunda parte regresan frecuentemente a los mismos argumentos y referencias, desde distintos ángulos, de modo que —como en el caso de los textos de la primera parte— también podrían leerse de modo independiente, aunque ellos se refuerzan mutuamente si se abordan de modo secuencial.

Los dos apéndices («Persona y valor» y «Cultura y terror») agrupan textos más breves y ligeros presentados en distintos eventos académicos o profesionales, y sirven respectivamente de complementos a la primera y a la segunda parte. También he añadido una nota bibliográfica completa de la obra de Edmund Hus-

serl a la que se refieren las siglas utilizadas a lo largo de todo el libro, con la traducción castellana de los títulos. Al final consigno una nota sobre el origen, el título original y los datos bibliográficos de los textos que sirvieron de base a los capítulos y apéndices del libro.

Agradezco especialmente al Vicerrectorado de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú por haberme otorgado un Período de Estudio e Investigación, sin el cual este libro habría demorado aun más en aparecer. Igualmente agradezco el valioso trabajo preliminar que realizó hace ya varios años Jaime Villanueva Barreto, reuniendo, escaneando y leyendo los textos en sus versiones originales, tarea que me ha permitido contar con el material a partir del cual he podido elaborar el presente libro.

Lima, 24 de febrero de 2014

PARTE I

DIMENSIONES DE LA RAZÓN Y CONSTITUCIÓN DE LA PERSONA INDIVIDUAL Y COLECTIVA

CAPÍTULO I

EL DISCURSO FENOMENOLÓGICO FUNDACIONAL EN LA CONSTITUCIÓN DEL YO Y EL OTRO, ¿UN PROYECTO CLAUSURADO?

§1. **Vigencia de la filosofía fenomenológica trascendental**

La filosofía trascendental de Husserl ha sido frecuentemente descalificada en los debates filosóficos más relevantes del siglo XX, incluso por representantes de la filosofía continental fenomenológica. Las críticas han enfocado el descrédito en el que incurre el concepto de fundamentación última vinculado a la noción de un sujeto trascendental supuestamente solipsista y tributario de otros prejuicios modernos. Dos sospechas fundamentales me indujeron a reconsiderar ese juicio crítico. De un lado, la naturaleza abierta e infinita de los análisis intencionales husserlianos parece apuntar a una «retirada del fundamento»[1] tal como este es comprendido desde Descartes. Del otro, un examen atento de los conceptos husserlianos de fundamento y conocimiento racional revela elementos novedosos que parecen indicar una transformación de su sentido.

En esta ocasión, quiero reforzar dicha reconsideración apoyándome fundamentalmente en la cuarta y, brevemente, en la quinta de las «*Meditaciones cartesianas*». Lo haré en cuatro tiempos: primero, justificando para este examen mi elección de dicha obra, cuya opción cartesiana pareciera obvia; segundo, revelando un discurso fundacional diferenciado en la cuarta meditación, dedicada al tema difícil y medular de la autoconstitución del *ego*; tercero, reevaluando como discurso diferenciado el discurso fundacional de la teoría trascendental intersubjetiva esbozada en la quinta meditación, luego de despejar equívocos sobre el sentido

1. Esta expresión la tomo prestada del artículo de Ladrière, Jean, «L'Abîme», en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruselas: Facultés Universitaires de Saint Louis, 1976, pp. 171-191.

del idealismo y solipsismo fenomenológico-trascendentales; y, por último, preguntándome si las nociones de fundamento y razón que emergen así transformadas, pertenecen o no a un proyecto clausurado. Pienso que, cumplidos estos pasos y confirmada por ellos mi hipótesis, la obra de Husserl podrá seguir siendo viva interlocutora en las discusiones contemporáneas sobre el estatuto del discurso científico y la naturaleza y fines del discurso práctico.

§2. **Nueva mirada al proyecto fundacional y a la filosofía primera**

Ha prevalecido un cierto consenso respecto de que la fenomenología transcendental husserliana comportaría dos dimensiones, no claramente conciliables. En una, enmarcada bajo el rótulo de filosofía primera y portadora de una idea de la filosofía como ciencia universal, de fundación apodíctica, última, y de naturaleza eidética, se realizarían los conocidos análisis intencionales de la experiencia trascendental del sujeto. Esta dimensión sufriría de la «ansiedad cartesiana» tan criticada. La otra dimensión, en cambio, expresada en lo que él denominó filosofía segunda, metafísica o «filosofía empírica de lo fáctico», volcada a los problemas de la facticidad, «como la muerte, el destino, el sentido de la historia, los problemas *ético-religiosos*»,[2] resultaría en general siendo más asequible y supuestamente exenta de las dificultades que afectarían a la primera.[3] Me ha interesado examinar el proyecto fundacional en la filosofía primera de Husserl, donde la retirada del fundamento no parece tan evidente.[4] Si logro probar que él revoluciona el pensamiento moderno en una de las más cartesianas

2. *Cfr.*, *Hua I*, p. 182 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas; p. 203; en adelante, *MC*).

3. Documento ampliamente la diferencia entre ambas aproximaciones y las críticas de autores como Lyotard, Habermas, K.-O. Apel y otros a la «filosofía cartesiano-husserliana de la subjetividad», solipsista e incomunicable, en «Últimos fundamentos y filosofía primera», en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Husserl en diálogo, lecturas y debates*, Bogotá/Lima: Siglo del Hombre Editores / Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 77-120.

4. *Cfr.*, *Hua III*/1, pp. 7-8 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, pp. 81-82; en adelante, *Ideas I*).

de sus obras, quizás muestre también que entre ambas dimensiones no hay tal ruptura ni hiato, ni expresan esquizofrenia alguna.

El proyecto fundacional moderno, hoy criticado, es concebido en general como un proceso doble: de un lado, regresivo-analítico (reductivo, reflexivo, resolutivo) hacia el fundamento; del otro, progresivo-sintético (deductivo, constructivo, compositivo) hacia la totalización. El fundamento, reductivamente alcanzado, concebido como una región absolutamente simple, transparente ante una *intuitus mentis* y que provee autárquicamente las garantías de su propia validez, es capaz de dar soporte a todo lo dado de modo derivado o construido. Si este modelo se halla hoy en crisis, es porque en diversos frentes (científicos y especulativos) se ha finalmente mostrado, que no hay modo de establecer un dominio axiomático auto-suficiente y último de entidades absolutamente elementales constitutivas del pensamiento o del cosmos, sino solo zonas provisionales de detención en procesos fundantes indefinidos. Aunque hoy parece no haber manera de sostener la idea de una fundación absolutamente autárquica, la idea misma de fundación como acto de fundar, o como transgresión de la inmediatez parece conservarse como proceso racional ineludible.

Contra todas las apariencias, es mi convicción que la estructura de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl no pone en marcha el gesto resolutivo-compositivo del proyecto fundacional moderno o cartesiano. Mi convicción está basada en un examen comparativo de la estructura de las seis *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes con las cinco *Meditaciones cartesianas* de Husserl, en mi trabajo doctoral todavía inédito: *First Philosophy and Ultimate Foundations in Edmund Husserl's Phenomenology*. En el mejor de los casos, Husserl explícitamente dice seguir a Descartes en las dos primeras meditaciones. En las tres siguientes la ruptura es evidente. Concluyo de ese estudio que el homenaje a Descartes es desde el inicio meramente formal, y que él abandona las principales tesis cartesianas desde las primeras líneas de su obra, en el mismo gesto en que reconoce la grandeza del pensador francés. En efecto, en las tres primeras meditaciones, Husserl busca para su idea de la filosofía un concepto de fundación última que se halla íntimamente relacionado con el tema de la evidencia, denominado en ciertos manuscritos inéditos «fundación de validez» (*Geltungsfundierun*g). Se puede conclusivamente decir que en la segunda como en la tercera meditación Husserl niega la existencia de experiencias o evidencias adecuadas, trascendentes o in-

manentes, reconociendo solo evidencias apodícticas que admitidamente contienen elementos inadecuados. Solo habría evidencia adecuada en la forma vacía del *cogito sum* y otros hechos intachables que conciernen la forma o estructura general de la experiencia trascendental como el que horizontes pasados y futuros pertenecen a todo presente, que ningún acontecimiento pasado puede ser anulado, que un contenido pertenece a cada forma, y pocos más. Los análisis intencionales le revelan a Husserl un ámbito temporal fluyente, abierto infinitamente, de daciones tanto actuales (explícitas) como potenciales (implícitas), rodeado de horizontes temporales del lado noético, y mundanos del lado noemático. La *evidencia*, como dación intuitiva, es noción clave del concepto de fundación puesto aquí en marcha. Husserl dirá al final de la quinta meditación que su idea de la filosofía es una ciencia absolutamente fundada, pero añade casi en seguida que su realización solo es posible «en la forma de un *programa infinito*».[5]

§3. **Fundación de validez y fundación genética en la autoconstitución del yo**

La cuarta meditación es una meditación crucial y de brevedad engañosa, pues anunciando un tema aparentemente limitado, «Desarrollo de los problemas constitutivos del *ego* trascendental mismo»,[6] no solo aborda el tema de cómo el *ego* llega a ser consciente de sí mismo aunque vagamente en tanto *ego* (sin lo cual no podría decirse de él que *es* un *ego*), sino que, simultáneamente quiere mostrar cómo estos problemas encierran aquellos relativos a la conciencia de toda otra cosa: «Pero el *ego* mismo es, y su ser es ser para sí mismo; también su ser, con todo lo existente particular que le pertenece, está constituido en él y sigue constituyendo para él. El ser-para-sí-mismo del *ego* es ser en constante autoconstitución, que por su parte es el fundamento para toda constitución de los así llamados trascendentales, de las objetividades mundanas».[7] Dicho fenomenológicamente, la

5. *Cfr.*, *Hua I*, p. 178 (*MC*, p. 198).
6. *Ibid.*, p. 99 (*ibid.*, p. 87).
7. *Ibid.*, p. 25 (Husserl, Edmund, *Las conferencias de París*, México: UNAM, 1988; presentación, traducción y notas de Antonio Zirión, pp. 34-35. Traducción ligeramente modificada; en adelante, *CP*). *Cfr.*, también *ibid.*, p. 109 (*MC*, p. 101).

auto-constitución del *ego* trascendental como un *Ich Selbst,* en tanto comprende todo problema constitutivo en general, coincide con la fenomenología como un todo. No extraña, pues, que esta meditación haya sido fuente de incomprensiones profundas, aunque paradójicamente también —a mi entender— de las ideas más revolucionarias en torno a la racionalidad humana, a la noción de fundamento y a las fronteras antaño claramente delimitadas entre necesidad y contingencia, *doxa* y *episteme*.

Señalé que las tres primeras meditaciones abordan los temas de la constitución y la evidencia, pilares de su idea de la filosofía como ciencia universal. En la cuarta, Husserl advierte que lo adelantado en las anteriores tiene solo un carácter preliminar. Los análisis intencionales hasta ahora han descubierto la fuente de la evidencia en la actividad intencional de experiencias (cognitivas, valorativas, prácticas, imaginarias, etc.) actuales *o* posibles de la conciencia. Esta actividad temporal y sintética, esto es, horizóntica, es entendida como constitutiva. Vale decir, las objetividades intencionales correlativas a ella, en su sentido y validez, le pertenecen, pues el *ego* trascendental ha sido mostrado hasta ese momento como inseparable de sus experiencias vividas y sus correlatos, esto es, de todo lo que pertenece al «yo puedo».[8] Desde la tercera meditación Husserl restringe el concepto de constitución; esta se convierte allí en sinónimo de evidencia o de fundación de validez. Mientras que la cuarta meditación versa sobre la constatación que se da «un *ego* distinto en los diferentes niveles de problemas fenomenológicos», manifestando así una ambigüedad en la noción de *ego*.[9] En efecto, en un principio, el *ego* trascendental, arrancado de su anonimato por la reducción, es el presupuesto de toda constitución, una instancia absoluta detrás de la cual no hay otra. Aquí, por el contrario, él deja de ser la fuente de todo problema constitutivo, y se le examina como el *resultado* de un proceso más profundo, inmanente y temporal, a partir del cual él se auto-constituye, esto es, se auto-aprehende, llega a ser consciente de sí, o, en palabras de Husserl, se auto-temporaliza.[10]

---

8. *Cfr.*, *ibid*., p. 25 (*CP*, p. 34).

9. *Cfr.*, *ibid*., p. 26 (*ibid.*, p. 35).

10. Por el momento señalo que Husserl usa, en textos un poco posteriores (1931-1933) también las siguientes expresiones de un modo sinónimo: fundamentación (*Fundierung*), constitución (*Konstitution*), temporalización (*Zeitigung,*

Antes de abordar este proceso complejo y diferenciado recordemos el sentido de toda constitución. La aprehensión de cualquier objetividad se da a través de múltiples apariciones actuales o posibles «en las que se da un *plus* respecto de lo que en cada momento se halla como mentado *explícitamente*»[11] identificadas sintéticamente como pertenecientes a lo mismo o a un objeto-polo. Husserl aquí se está refiriendo a la característica intencional y horizóntica según la cual todo lo «actualmente dado» está acompañado por un «mentar-más-allá» (*über-sich-hinaus-meinen* o *übergreifende Mehrmeinung*). Lo mismo ocurre con el *ego*; su auto-constitución consiste en aprehender la unidad de un polo-yo a través de múltiples *cogitationes* actuales o posibles, sintéticamente enlazadas. La auto-constitución del yo no parece, pues, tratarse de otra cosa que de la tesis tan criticada de la centralización del sujeto (*Zentrierung des Ichs*).[12]

Todos saben que *constitución* e *intencionalidad* son conceptos que evolucionan desde un primer período que Husserl luego denomina «fenomenología estática» —vigente aproximadamente entre 1900 y 1916— hasta un segundo período «genético» de 1916 en adelante. También se llamó a la primera «fenomenología del hilo conductor»,[13] pues la reducción pone al descubierto las efectuaciones intencionales y constituyentes del yo trascendental luego de partir de las objetividades, valores y normas mundanos que le sirven de hilos conductores. Husserl identificará aquí la noción de constitución con problemas relativos a la evidencia, o con la fundación de validez (*Geltungsfundierung*). A esta fenomenología se la identifica más claramente con la pretensión de una descripción eidética, que busca fijar la compleja vida de la conciencia en *tipos posibles* de estructuras y funciones *a priori*. Su trabajo es, pues, análogo al de la «historia natural».[14]

Verzeitigung, Verzeitlichung), objetivación (*Objektivierung*, o sino *Leistung, Erwerben von Einheiten*, efectuación, producción o adquisición de unidades) (*cfr.*, *Hua-Mat VIII*, pp. 1-4, 49-50, 53-55, 80; *Ms*. E III 2, pp. 24a-24b [tr., p. 49]), en íntima relación con mundanización (*Verweltlichung*), encarnación (*Verleiblichung*), corporalización (*Verkörperung*) (*cfr*., *Hua XV*, p. 403.), debiendo entenderse todo esto como una suerte de «hacer posible» (*Vermöglichung*) (*cfr.*, *Hua-Mat VIII*, pp. 260, 262, 279).

11. *Hua I*, p. 84 (*MC*, p. 63).

12. Sobre la polarización o centralización del yo, *Cfr.*, también *Ms*. E III 2 (1921), pp. 11b-13b (tr., pp. 23-29), y *Hua-Mat VIII*, pp. 41-48, entre otros.

13. *Hua XIV*, p. 41.

14. *Hua I*, p. 110 (*MC*, p. 102).

Si la temporalidad de la conciencia aparece como una de estas estructuras, no se la aborda sino de modo más bien *formal*-abstracto. No se concibe en este período a la *hyle* o materia sensible como intencional, sino que, siguiendo el dualismo kantiano forma-materia, se la interpreta desde fuera por un tipo de acto aperceptivo genéricamente denominado *morphé* intencional.[15]

En cambio, la fenomenología genética comienza a gestarse desde que Husserl replantea su concepción de la intencionalidad y la temporalidad. Desde 1909 ya sospecha del dualismo forma-materia para describir el tiempo de la conciencia, y comienza a abordarlo desde el punto de vista de su contenido *hylético*.[16] Este será pronto portador de una intencionalidad *sui generis*, aunque en un inicio pre-objetivante y pre-egológica, llamada asociación. La constitución se dará aquí en el marco de una fundación genética (*Genesisfundierung*), pretendiendo dar cuenta de la última génesis de toda fenomenología universal eidética sin abandonarla, y, por ende, absorbiendo los problemas de validez o de evidencia. Ahora bien, Husserl seguirá hablando del *eidos ego*, como lo atestiguan los §§34-35 y 40-41 de la cuarta meditación. A diferencia de un lenguaje de esencias en sentido tradicional, que en cierto modo congela el pulso de la vida temporal en estructuras eternas y fijas, la fenomenología genético-eidética tiene el mérito de permanecer vigilante respecto de la temporalidad del *ego* y su secuencia. Husserl enfrenta aquí numerosas dificultades de las que, a mi entender, sale airoso. Él es consciente que la infinidad de tipos actuales y potenciales de estructuras pertenecientes al *eidos ego* no son composibles en un *ego* unitario posible, que sería variante de mi *ego*. Por ejemplo, no todos los *egos* deben compartir las actividades teoréticas complejas que caen bajo el concepto genérico de racionalidad, de las que son capaces los científicos. Tampoco son composibles en *mi propio ego* excepto visto en tiempos distintos. La eidética de la fenomenología genética, por ende,

---

15. *Hua III*/I, §85, p. 191 (*Ideas I*, p. 281); *cfr.*, también *Hua XVI*, p. 46.

16. *Hua IX*, p. 128. Como señala Donn Welton, si en un inicio la síntesis primordial era la unidad mínima de duración (retención, impresión-ahora, protención), a la que poco después se añadió la síntesis cinestésica (*Hua XVI*), Husserl finalmente añade la síntesis asociativa. *Cfr.*, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», en: Elliston, Frederick A. & Peter McCormick, eds., *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1977, p. 62.

respeta *leyes de composibilidad*, es decir de coexistencia y sucesión que trascendentalmente hablando son leyes de motivación.[17]

Decía que los problemas genéticos terminan absorbiendo los problemas de validez o de evidencia. Las consecuencias de esto para la concepción husserliana de la evidencia científica que debe asegurar su idea de la filosofía son enormes. Desde sus lecciones de lógica de 1920-1921, en las que aborda la conexión esencial entre *lógica* y *estética trascendentales*, pone en cuestión la realización de la evidencia adecuada incluso en la inmanencia, pues aunque la evidencia de esta es intachable, lo inmanente está en perpetuo flujo.[18] La cuarta meditación, en suma, indica simultáneamente la primacía de la fenomenología genética sobre la estática y la raigambre de la *fundación de validez* en la *fundación genética*.

El yo céntrico de cuya autoconstitución se ocupa la cuarta meditación significará pues algo distinto en ambos períodos. Lo curioso es que Husserl introduce el yo puro, rápidamente catalogado por críticos como solipsista y logocéntrico, apenas entre 1910-1913, cuando empieza a cuestionar los marcos de su fenomenología estática. Quizás sorprenda saber que inicialmente combatió este yo puro de aire kantiano.[19] Finalmente se sintió obligado a admitirlo por razones fundamentalmente éticas, luego de que el examen de ciertas vivencias parecían amenazar interior y exteriormente la unidad de la conciencia (las rememoraciones y las empatías).[20] Así, en 1913 el yo puro es fuente clara de *cogitationes* y actos dóxicos, objetivantes, viviendo a través de sus tomas de posición racionales, cognitivas o prácticas, y atravesando la vida entera, actual y potencial, de la conciencia.[21] Pero como simultáneamente van apareciendo las exigencias de la fenomenología genética, tal como se observa en el segundo tomo de las *Ideas*,[22] desde 1916 Husserl se

---

17. *Cfr.*, *Hua I*, pp. 109 ss. (*MC*, pp. 100 ss.)

18. *Loc. cit*.

19. *Hua XIX*/1, /A pp. 325/ ss.

20. *Cfr.*, Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París: Presses Universitaires de France, 1994, pp. 300-307; y Bernet, Rudolf, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1989, pp. 190-198.

21. *Hua III*/I, §80, pp. 178-180 (*Ideas I*, pp. 268-270).

22. *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo*: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q.; en adelante, *Ideas II*).

esfuerza por vincularlo e introducirlo en el yo personal, entendido ya como individuo encarnado o mónada concreta. Por ello, ya no aparecerá simplemente como un yo puro *activo* que *toma posición* (un *Ausstrahlungszentrum*), sino un centro *receptivo* afectivo de experiencias vividas pasivamente (un *Einstrahlungszentrum*).[23] En un manuscrito de 1921 Husserl describe esta función centralizadora del *ego*: «El centro de su funcionamiento aparece en cualquiera de las siguientes funciones, pasiva (afectiva) o activa, y así el yo se da en cada caso como un "yo padezco a través de" (estoy afectado a través de), "yo siento esto", "yo experimento aquello", "yo padezco sensiblemente placer o disgusto, estoy relacionado pasivamente (tiendo a estarlo), tiendo a estar afectado por"». También añade: «[...] "pienso, valoro, me agrada algo, me alegro por algo, estoy apenado por, anhelo esto, amo, quiero"» Y sin embargo precisa: «el polo-yo es lo que es, no como soporte ni sustrato de la afección y de la acción, etc. sino precisamente como yo, punto receptivo de radiación, centro de funcionamiento de afecciones, punto de irradiación, centro activo de actividades, de actos. El se halla "en" sus estados [...] y "en" sus actos orientados, dirigidos "al interior de" los yoes ajenos, él se halla afectado».[24]

La dinámica entre las funciones del yo puro activo en relación a su transfondo como centro receptivo y pasivo es el contexto que permite apreciar claramente la dimensión *ética* de la empresa constitutiva de la fenomenología trascendental. Al respecto, señala Rudolf Bernet: «Él (*v.gr.* Husserl) no abandonará jamás la idea de que la verdadera vida del sujeto consiste en reaccionar de modo plenamente lúcido a las solicitaciones afectivas, a examinarlas críticamente para decidir si se les ha de dar o no curso. La vida trascendental, sea esta teórica, axiológica o práctica, consiste siempre para Husserl en [una toma de] posición (*Stellungnahme*), [...] de esencia

---

23. *Hua IV*, p. 213 (*Ideas II*, p. 261).

24. «*Das Funktionszentrum ist, was es ist, in irgend einer Funktion, einer passiven* [*affektiven*] *oder aktiven, und so ist das Ich entweder und je nachdem als ich leide durch* [*bin affiziert durch*]*, "ich empfinde das", "ich erfahre jenes, ich leide im Empfinden Lust oder Unlust, bin passiv angezogen* [*strebend*]*, bin strebend affiziert von*". [...] "*ich denke, ich werte, ich habe Gefallen an, Freude daran, ich bin traurig über, ich begehre nach, ich liebe, ich will*". [...] *der Ichpol ist, was er ist, nicht Träger, nicht Substrat für Affektion und Aktion etc., sondern eben Ich, Einstrahlungspunkt, Funktionszentrum für Affektionen, Ausstrahlungspunkt, Tätigkeitszentrum von Tätigkeiten, von Akten. Er ist "in" seinen Zuständen* [...] *und "in" seinen sich richtenden Akten, sich richtend ins Ichfremde, das affizierte*» (*Hua XIV*, nº 2, p. 30).

«dóxica». La intencionalidad de las pulsiones exige ser retomada o sometida a una intencionalidad, cuyo sujeto la domina plenamente: el *subjectum* sometido a múltiples impresiones y asociaciones (*Einstrahlungzentrum*) debe transformarse en fuente activa de múltiples tomas de posición intencionales (*Ausstrahlungszentrum*)».[25]

En la cuarta meditación, por auto-constitución del yo Husserl entenderá todo un proceso complejo de síntesis multiestratificadas que se originan en las dimensiones más profundas de la vida y regidas por la legalidad de una génesis trascendental, tanto pasiva como activa.[26]

Ya insinué que el nivel de la pasividad, en el fluir sensible primordial de experiencias, es el comienzo u origen absoluto (*Uranfang*) de toda constitución trascendental,[27] y *a fortiori* de la del propio *ego*. En ella se da una intencionalidad impulsiva (*Triebintentionalität*) que es aquella de los *instintos*.[28] Husserl primero la aborda en sus lecciones sobre la lógica de 1920/1921 al investigar la tendencia teleológica hacia la verdad —como una meta de acuerdo o consenso universal— que caracteriza a la conciencia teórica. Pero en la cuarta meditación, Husserl apenas le dedica un par de páginas. Destacan dos de sus funciones: continuamente le proporciona material a la síntesis o constitución activa, a la vez que se alimenta de las síntesis activas sedimentadas. No debe entenderse aquí por material el flujo amorfo o rapsódico de sensaciones en el sentido de elementos atómicos últimos, sino una *hyle* intencional noético-noemática,[29] regida por el principio universal, *a priori*, de la asociación en la que se despliega la historia primordial de la vida del sujeto,[30] es decir, una suerte de *praxis* que exhibe como observa Donn Welton «un estilo de acciones posibles»[31] y un cierto mundo circundante (*Umwelt*). Se trata del dominio irracional, impulsivo del flujo temporal originario pasivo, que se halla presente desde el embrión humano acompañándolo en su vida adulta, y que los sujetos animales (*tierische Subjekte*)

---

25. Bernet, Rudolf, *op. cit.*, p. 306.

26. *Hua I*, pp. 100-101 (*MC*, pp. 88-90).

27. *Cfr.*, *Hua-Mat VIII*, pp. 249 y 257; *cfr.*, también Nam-in-Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1993 (*Phaenomenologica 128*), pp. 55-56.

28. *Hua XI*, p. 262.

29. *Cfr.*, *Hua-Mat VIII*, p. 70.

30. *Ibid.*, p. 42, y *Hua I*, pp. 112-113 (*MC*, pp. 104-106).

31. Welton, Donn, *op. cit.*, pp. 64, 66.

comparten con los seres humanos. Y sin embargo, exhibe un centro receptor (*Einstrahlungszentrum*), aunque ciego, de intenciones y asociaciones instintivas, denominado *pre*-yo o cuasi-yo, o bien pre-conciencia (*Vorbewußtsein*), último sustrato hylético (*letztlich hyletischer Untergrund*) o ser-afectado pre-egológico viviente (*lebendig-vorichlich Affiziertsein*).[32] Sus tendencias están atravesadas por un desarrollo teleológico que lo conducen a la vida activa, consciente y racional.[33]

La constitución o *génesis activa*, por el contrario, es la de un *ego* trascendental consciente y racional. Se extiende desde los estratos inferiores de «la captación por medio de la experiencia, la explicitación, la síntesis y la relación de lo experimentado en sus elementos particulares»,[34] hasta las actividades más elevadas del espíritu como las de la razón lógica, la valoración ética o estética, y las normas fruto de decisiones voluntarias. Husserl insiste que esta actividad espiritual constitutiva de sentido abarca todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más amplio del término, incluyendo por ello a la *praxis* teórica.[35] Así, en la génesis activa los *egos* producen actualmente siempre «nuevas figuras de objetividades, esta vez ideales, que son para nosotros válidas de modo permanente»,[36] se sedimentan en la experiencia vivida y a las que en principio podemos volver a regresar en reactivaciones o iteraciones ulteriores. No es que Husserl retroceda ahora ante sus críticas iniciales al psicologismo, sino que, manteniendo el carácter *ideal*, no empírico ni natural de las objetividades lógicas, él explica que dichas idealidades no preexisten a su producción. Su interés en este marco es el de señalar la «historia del sentido» desde sus estadios más rudimentarios hasta su ascenso en el juicio, convirtiéndose así en una posesión permanente de nuestra vida intencional subjetiva.[37]

Asimismo, esta actividad constitutiva de sentido, motivada o alimentada por la vida pasiva, y sedimentada en ella, es esencial-

---

32. *Cfr.*, también *Hua XV*, p. 177; Lee, *op. cit*., pp. 210-211; *Hua-Mat VIII*, pp. 42, 53, 59, y *Ms*. E III 2, tr., p. 44.

33. *Cfr.*, nota 30. También *cfr.* sobre instintos, tendencias y teleología los *Mss*. E III 2, E III 4, así como *Hua XV*, pp. 378-386, 403-407, 416-424, 597 y 602.

34. *Hua I*, p. 112 (*MC*, p. 104).

35. *Ibid.*, pp. 111-112 (*ibid.*, p. 103).

36. *Ibid*., p. 30 (*CP*, p. 40).

37. *Cfr.*, Sokolowski Robert, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970 (*Phaenomenologica 18*), p. 182.

mente comunalizada o intersubjetiva. El centro egológico de irradiación (*Ausstrahlungszentrum*) es aquí el llamado yo-primordial (*Ur-Ich*), fuente de la última validez (*Urboden aller Geltungen*) o de la *última responsabilidad* de tomas de decisión teóricas o prácticas. Es el heredero en la fenomenología genética del «yo puro» que Husserl primero introdujo durante el desarrollo de su fenomenología estática; se trata del yo reflexionante u operante (*fungierendes*) en última instancia, por lo que afirma —siguiendo en esto la inspiración kantiana— que es inobjetivable. El yo-primordial, sin embargo, está lejos de exhibir una identidad transparente y pura. Se ve precedido por el enigma del presente viviente (*Rätsel der lebendigen Gegenwart*), también irreflexivo e inobjetivable, y el único al que Husserl califica «como el último suelo absoluto de todas mis validaciones»,[38] esto es, el absoluto presente fluyente-estático de toda fundamentación, constitución, temporalización (*Zeitigung*), objetivación u ontificación. Como señala Husserl en un manuscrito inédito: «La explicitacion del auto-desenvolvimiento en sí y para sí del presente fluyente bajo la forma de un proceso, de un sucederse de resultados que transcurren, se lleva a cabo nuevamente en un presente que precisamente continúa fluyendo y envolviéndose y así *in infinitum*».[39]

El *ego* primordial se constituye como polo unitario de una multiplicidad fluyente a través de actos responsables de reflexión que tienen como trasfondo el movimiento de auto-diferenciación del presente viviente que permanentemente le subyace. El carácter ético de su génesis yace en que él elige constituirse en un esfuerzo de permanente auto-renovación, previamente al cual él no existe como sujeto. Como dice Y. Saito: «La reflexión no es otra cosa que el acto constante a través del cual el yo de la dimensión pre-reflexiva intenta establecerse como un sujeto, al mismo tiempo que se responsabiliza por la dimensión pre-reflexiva».[40] En lugar, pues, de erra-

---

38. «*Die lebendige Gegenwart als den letzten absoluten Boden aller meiner Geltungen*» (*Hua-Mat VIII*, p. 35).

39. «*Die Auslegung, das Sich-in-sich-selbst-Entfalten der strömenden Gegenwart in Form eines Vorgangs, eines im Nacheinander verlaufenden Ereignisses, vollzieht sich wieder in einer und zwar kontinuierlich sich einschliessenden strömenden Gegenwart und so in infinitum*» (*ibid*., p. 28).

40. Saito, Yoshimichi, «The Transcendental Dimension of *"praxis"* in Husserl's Phenomenology», en: *Husserl Studies*, vol. VIII: 1991 (Dordrecht: Springer Science & Business Media B.V.), p. 22.

dicar al sujeto como un vástago de la era moderna, Husserl vuelve a pensar este concepto en sus fundamentos y en el marco de la fundación genética relacionándolo a un nuevo sentido de autoconstitución, que es necesario entender como *responsabilidad*. En ese sentido, en lugar de ser el sujeto un ente fundante pre-existente, se plantea más bien como meta de una tarea práctica universal.

La génesis activa y pasiva del *ego* trascendental, multiestratificado y centralizado, meciéndose entre la identidad y la diferencia en el fluir de la vida, lejos de quedarse en el plano abstracto de una conciencia en general, se entiende más bien como un yo individual, con un componente esencial natural de instintos originarios, y otro esencial racional y libre, responsable de su vida y del sentido del mundo. En un extremo los instintos son la última fuente de su génesis, y en el otro la razón es la última portadora de responsabilidad. Esta individualidad encarnada y concreta, cuyas tomas de posición (*Stellungnahmen*) activas se sedimentan como adquisiciones suyas permanentes, como convicciones, hábitos o disposiciones, exhibe un estilo o carácter personal.[41] Se desarrolla, en medio de ese estilo, y experimenta cambios motivados libremente.[42] Yendo más allá de esta caracterización, el *ego* trascendental que recibirá por parte de Husserl el nombre fuerte de sujeto, será la llamada mónada o «*ego* en su concreción», pues además de abarcar sus propiedades o habitualidades permanentes, y sus experiencias sedimentadas, incluye los correlatos intencionales de sus experiencias vividas o tomas de posición, correlatos que permiten hablar de la mónada como situada en un contexto u horizonte familiar y mundano, de objetos y personas conocidas, en suma, en un mundo circundante. Ahora bien, nunca deja de revelarse el carácter unitario del *ego* concreto, ni el polo-yo que anida en él,[43] pero es a fin de cuentas impredecible y jamás dado adecuadamente, pues, se pregunta Husserl: «*¿Cómo podría* [...] *ser determinado unívocamente* [...], *reconocible en su plena determinabilidad?*».[44]

Debe quedar finalmente claro, que la culminación de la autoconstitución del yo como mónada en la cuarta meditación es la

41. *Hua I*, p. 101 (*MC*, pp. 89-90).

42. *Cfr.*, *Ms*. E III 2, tr., pp. 7-15 y ss.

43. *Hua I*, 24, pp. 102-103 (*MC*, p. 92).

44. «*Wie kann also ein monadisches Subjekt,* [...] *eindeutig bestimmt und in seiner vollen Bestimmtheit erkennbar sein*?» (*Hua XIV*, nº 2, p. 14).

que propiamente abarca los problemas constitutivos en general. Ella resulta revolucionaria porque, por un lado, las síntesis pasivas y activas que están en su origen, no son primariamente cognitivas —mucho menos lógico-teóricas— sino valorativas y prácticas, y, por el otro, porque estas mismas funciones constitutivas le permiten al *ego* configurar un mundo con sentido y con valor. No es un afán autárquico-solipsista sino *ético* el que parece sostener el tema de la constitución del yo como sujeto: «La totalidad de la vida es el proceso de un ser en continuo movimiento, proceso de anhelo, deseo, tendencia consciente, acción consciente hacia metas, proceso de ceder ante inclinaciones ciegas [...] o entregarse a las instigaciones de los deseos e instintos [...], y proceso del valorar espontáneo y de la libre elección a favor de valores y en contra de anti-valores; [...] es un proceso de acciones libres que "persiguen una obligación"».[45]

§4. **Fundación de validez y fundación genética en la constitución del otro (monadología trascendental)**

El que el *ego* fenomenológico, cual espectador imparcial, describa el campo trascendental de modo solitario, tomando su propio *ego* como instanciación de estructuras y funciones que pertenecen a cualquier *ego* posible en general, y el que le baste «simplemente fingir, como si él fuera otro», sin requerir «fingir a los otros»[46] no significa que las funciones constitutivas y fundacionales del *ego* trascendental monádico sean solipsistas. Sin embargo, la cuarta meditación ha sido crudamente malinterpretada por connotados filósofos como exhibiendo dos taras: el solipsismo y el idealismo trascendental.[47] Muy brevemente responderé primero a dichas objeciones.

---

45. «*Der Lebensprozess ist ein Prozeß des ständigen Getriebenseins, Begehrens, Wünschens, bewußten Hinstrebens, bewußten Handelns nach Zielen, ein Prozeß des Nachgebens an blinde Neigungen,* [...] *oder Sichhingebens an Antriebe von Wünschen, Begierden* [...] *und des spontanen Wertens und freien Sichentscheidens für Werte und gegen Unwerte* [...] *also ein* [...] *Prozeß der freien Handlungen nach Pflicht*» (*Ms.* B I 21 1, p. 5b [tr., p. 6]).

46. En el sentido señalado en *Hua I*, p. 106 (*MC*, p. 95).

47. Ricoeur, Paul, *Husserl, An Analysis of his Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press, 1967.

El equívoco que rodea al idealismo trascendental, bajo cuya égida se coloca nuevamente Husserl al final de la meditación mencionada, es de origen naturalista. Husserl argumenta, por enésima vez, en contra de los absurdos y contradicciones de discursos que, presuponiendo que se desarrollan dentro del mundo, pretenden justificar su «afuera»; o bien que, intentando salir de la conciencia, ya están presuponiendo la validez de un «afuera» de la misma. El único modo de superar esta incongruencia cartesiana y naturalista (por la cual inmanencia *y* trascendencia son, ambas, entidades mundanas) es reconociendo que cualquier diferencia que se pueda establecer entre inmanencia y trascendencia la establece el *ego* mismo en su experiencia trascendental. Esto es más fácilmente comprensible si se recuerda que la experiencia trascendental es una síntesis de vivencias actuales y posibles, o de horizontes intencionales implícitos.

En cuanto al solipsismo, la objeción consiste en que, si bien los otros *egos* forman parte del mundo circundante del *ego* monádico, ellos estarían en su inmanencia, y no se habría justificado propiamente su alteridad. Ricoeur y otros críticos introducen equívocos de este tipo al comparar la quinta meditación de Husserl con el proceder cartesiano en la tercera meditación metafísica, que busca romper con el aislamiento del *cogito* y reconquistar deductivamente lo eliminado por la duda metódica.[48] En general, los críticos interesados en la quinta meditación descalifican el intento de Husserl supuestamente debido a sus presuposiciones impensadas, a sus paradojas o paralogismos, a sus supuestos círculos, al hecho de pertenecer a una suerte de metafísica de las representaciones, a su fracaso radical en extender un puente entre las mónadas aisladas, etc. Entre los más conspicuos se hallan Martín Heidegger, Alfred Schutz, Aron Gurwitsch, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Bernard Waldenfels, René Toulemont, Michael Theunissen, John Sallis, Michael Henry, Klaus Held y otros.

Ahora bien, sin entrar en los detalles de la argumentación husserliana, debe quedar claro que en ningún caso puede entenderse la constitución del otro en la quinta meditación como una supuesta salida (inferencial u otra) del *cogito* inmanente al mundo trascendente y sus *alter egos*. Su tarea es más bien echar luz sobre los procesos intencionales explícitos e implícitos en los que

48. *Cfr.*, *ibid.*, p. 115.

se constituye, esto es, se anuncia el sentido del *alter ego*, y en los que se constituye la evidencia del *alter ego*, esto es, se verifican allí, como otros sujetos experimentantes en su propio derecho. En el fondo, Husserl no está tratando de contestar las objeciones tradicionales contra el solipsismo, sino intentando asegurar las bases de un concepto más fuerte de trascendencia, y por ende de evidencia, pues es conocida una de las metas de la quinta meditación: elaborar una teoría trascendental del mundo objetivo. En efecto, trascendencia aquí no será simplemente el correlato (ideal) de todas mis experiencias, actuales o posibles, sino el correlato (ideal) de las experiencias vividas explícitas o implícitas de todos y de cada uno. Quedándose en el nivel de la cuarta meditación, no se puede dar cuenta de este sentido de trascendencia. Recordemos lo que señalé anteriormente: que todas las posibilidades eidéticas de un *ego* posible no son composibles en tanto posibilidades de mi *ego* concreto; en otras palabras, que no todas las posibilidades de un *ego* son composibles con las de otros.[49] Es pues a *este* concepto de solipsismo al que quiere responder la quinta meditación. Solo recordemos en esta ocasión lo que Husserl repite *ad nauseam*: que toda discusión sobre una ruptura con el otro presupone su constitución en mí,[50] y que esta constitución, no significa una inclusión real (inmanente) del otro en mí.

La exposición de la intersubjetividad en la quinta meditación es insuficiente, pero no es de ningún modo prescindible, y ha de ser completada por la masa de manuscritos dedicados al tema desde 1905 ya publicados por la Husserliana. Julia Iribarne, quien ha trabajado este tema con profundidad,[51] señala que parte de la dificultad de aquella meditación que Husserl nunca quiso publicar en vida se debe a su carencia de una distinción adecuada entre la aproximación estática y la genética de la constitución del otro, distinción que Husserl solo vio unos meses después de concluirla.[52] Esto es sin duda cierto, pero podría añadirse que, si Husserl inicia la quinta meditación anunciando su intención de mantenerse en el marco de la fenomenología estática,

---

49. *Cfr.*, *Hua I*, pp. 117-118, 121-122 (*MC*, pp. 111-113, 119-122).

50. *Ibid.*, pp. 174-177 (*ibid.*, pp. 192-196).

51. Iribarne, Julia Valentina, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1994; traducido del castellano por Menno-Arend Herlyn y Hans-Rainer Sepp.

52. En octubre o noviembre de 1929. (*Cfr.*, *ibid.*, p. 52.)

me parece que lo hace para mantener la discusión de esta obra al nivel de la filosofía primera y al servicio de una fundación de validez, de pretensiones eidéticas. Pero no puede evitar verse pronto conducido a profundizar en la historia secreta de los estratos estructurales descritos por la *Geltungsfundierung,* viéndose esta finalmente absorbida por la *Genesisfundierung*.

Asimismo, se sabe bien que Husserl no sistematizó su teoría de la intersubjetividad y que, por ello, caben varias lecturas de la misma. Una de ellas distingue dos tipos de análisis: de un lado están los análisis reflexivos tanto estáticos (constitución del otro trascendental) como genéticos (constitución del otro mundano), que incluyen en primer lugar la constitución perceptiva del *alter ego*, y luego la constitución de la intersubjetividad social o cultural (comunidad intermonádica); de otro lado, los análisis pre-reflexivos, que solo incluyen los análisis genéticos de la intersubjetividad instintiva. Otra lectura distingue tres estratos articulados en una teoría trascendental monadológica unitaria: 1) el estrato llamado por Kern «monadología idealista», correspondiente a los análisis reflexivos tanto estáticos como genéticos (a la constitución del *alter ego* trascendental y mundano respectivamente); 2) el estrato de la «monadología social»; y, 3) el estrato de la «monadología pre-reflexiva».[53] También se conoce desde hace cuarenta años que el tema de la intersubjetividad preocupó a Husserl desde el momento en que introdujo la reducción, aproximadamente en 1905,[54] y que lo nuevo desde los años veinte es su interpretación de dicha teoría desde la fenomenología genética.

§5. **Reconsideración del discurso fundacional en la ciencia y en la ética**

Mirando el conjunto de las meditaciones, y apoyándose fundamentalmente en las conclusiones de la cuarta meditación, puede afirmarse que la fundación de validez, operante en las tres primeras meditaciones y en la teoría reflexiva (estática y genética) de la intersubjetividad se enmarca en la concepción *eidético-trascendental* de la *filosofía primera*. Por el contrario, la fundación genética,

53. *Ibid.*, pp. 184-192.
54. Kern, Iso, «Introducción», en: *Hua XIII*, pp. xxiv-xxv.

que desde la cuarta meditación descubre la vida pre-reflexiva de la conciencia, se enmarca en el dominio de la *facticidad* trascendental que Husserl clasifica bajo los problemas generales de la metafísica o *filosofía segunda*. Mi opinión es que, al introducir el tema de la fundación genética, a la que también le conciernen los problemas de validez, Husserl está de facto revolucionando el sentido del conocimiento racional, de los últimos fundamentos y de las fronteras supuestamente delimitadas entre necesidad y contingencia.

La idea filosófica de una *fundación última* de la totalidad de la experiencia humana, teórica y práctica, no es pues un proyecto acabado, si se cambia radicalmente el sentido cartesiano y moderno de fundación. El camino indefinidamente abierto hacia la fundación última como meta práctica de la voluntad puede solo llevarse a cabo a través de una auto-meditación monádica e inter-monádica radical, en el espíritu de la autonomía y de la absoluta auto-responsabilidad. Termino con dos citas de Husserl sobre la ética y la ciencia:

> Pero la reflexión ética universal no solo me concierne a mí [...]. Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. [...] El ser-con otro del hombre es un comunicar, un vivir en común. [...] *Todos son responsables de todos*. No existe una mera ética privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética.[55]

> ¿No es la pregunta ética, concebida universalmente, un punto de vista bajo el cual deben suceder todas y cada una de las cosas pertenecientes al mundo y a su conocimiento? Y, a la inversa —cuando de inicio se pone en cuestión el conocimiento del mundo bajo la forma de una ciencia universal del mundo— ¿no debe estar allí en cuestión el hombre ético?[56]

---

55. «*Nun betrifft aber ethische universale Besinnung nicht nur mich;* [...] *Meine Selbstverantwortung befasst eine Verantwortung für das Sein der Anderen in praktischer Vernunft.* [...] *Das Miteinander der Menschen ist ein Kommunizieren, ein Miteinanderleben,* [...]. *Alle sind an allem schuld. Es gibt keine bloße Privatethik, sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheitsethik sind eine Ethik*». *Ms*. A V 22, pp. 12a-13a (tr. pp. 21-23). (Las cursivas son mías.)

56. «*Ist die ethische Frage, universal gefasst, nicht ein Gesichtspunkt, unter dem alles und jedes, was zur Welt und ihrer Erkenntnis gehört, in Frage kommen muss, und muss nicht umgekehrt, wenn von vornherein Erkenntnis der Welt in Form universaler Weltwissenschaft in Frage ist, darin der ethische Mensch mit in Frage sein?*» (*Ibid*., p. 17a [tr., p. 2]).

CAPÍTULO II

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA ANTROPOLOGÍA

§1. **La pregunta por el humanismo**

En 1947, en una misiva dirigida al filósofo francés Jean Beaufret, luego conocida como *Carta sobre el humanismo*, Martin Heidegger comentaba que el pensar filosófico, desde la época de Platón y Aristóteles, había adquirido la *forma técnica* de la *reflexión*. Beaufret le preguntaba a Heidegger, en esos aciagos días de la post-guerra, «*¿cómo volver a dar un sentido a la palabra "humanismo"?*» Heidegger intentaba advertir a Beaufret que dicha pregunta escondía una oculta exigencia por una respuesta precisa, de diestra exactitud y carácter «técnico-teórico», características propias del rigor exigido desde antaño a la interrogación y respuesta científicas. Heidegger desconfiaba de la expectativa oculta tras aquel modo de abordar la pregunta legítima por la *esencia de lo humano*, enmarcada bajo el título de «humanismo». Y es que temía que el mercado de la opinión pública se conformara con nuevos «-ismos»[1] en el afán de hallar respuestas, sin considerar que quizás había que plantearse, al mismo tiempo, o antes, *¿qué significa pensar*?, vale decir, interrogarse si el «pensar» es simplemente reductible a la forma *técnica* de la *reflexión*, y si esta es capaz, a su vez, de posibilitar el acceso a la esencia de lo humano.

Una desconfianza parecida y a la vez distinta, mas necesariamente paralela, es aquella que expresa Husserl ante el tema de la «antropología» y su confrontación con la «fenomenolo-

1. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Taurus Ediciones, 1966, segunda edición, traducción de Rafael Gutiérrez Girardot, p. 10.

gía»,[2] en el discurso que pronunció en Berlín en 1931,[3] en el que muchos leen la respuesta abierta de Husserl a las críticas que se sabe Heidegger había dirigido contra su fenomenología desde casi una década antes —aunque nunca del todo explícitas en las obras publicadas de este último. La negativa a atribuir un carácter fundante a la antropología respecto de la fenomenología en dicho texto se debe al hecho que solo esta última, según Husserl, tiene el *interés* de poner en claro, sacar a la luz, el ámbito propiamente *constituyente*, trascendental, de la vida del sujeto, mientras que aquella —en la medida que su interés se vuelca sobre el ser humano en tanto entidad mundana, por más cultural y personalistamente que sea interpretado— es solo del orden de lo *constituido*. No se trata, en las discusiones de Husserl, de restar propiamente importancia filosófica a la antropología como tal, ni a negarle al ser humano (en el que *anida* el sujeto trascendental) el carácter de ser-en-el-mundo, sino a restarle a dicha dimensión *mundana* de la humanidad la radicalidad filosófica *fundacional* (de esclarecimiento intencional del sentido) que sí tiene la fenomenología respecto de toda otra disciplina de la ciencia y de la cultura, y a sustraer al *ego* trascendental de toda interpretación entitativa y naturalista. En el fondo, el *Dasein* heideggeriano en *Ser y tiempo* no es menos «trascendental» que la conciencia trascendental husserliana, y si es «mundano» tampoco lo es en el sentido «naturalista» denostado por Husserl. De otro lado, aunque el *ego* trascendental *qua* trascendental no es propiamente «mundano» (por lo que hay que entender «entidad constituida»), la dimensión trascendental en tanto tal se deja primero describir en su «instanciación» fáctica e individuación radical, en los ejemplos particulares que se prestan a la descripción, antes de ser asequibles en su dimensión eidética o esencial.[4] Por último, el propio Husserl admite que todo *ego* trascendental, en su esencialidad pura, debe primero *existir* (debe darse como una *facticidad* «metafísica») si es que el tema de su «eidos» quiere alguna vez ser planteado.[5]

---

2. *Cfr.* los excelentes trabajos sobre este tema de Javier San Martín, *v.gr.* «Phénoménologie et Anthropologie», en: *Études phénoménologiques*, n°s 13-14, 1991, pp. 85-114; y *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires: Ed. Almagesto, 1997.

3. «Phänomenologie und Anthropologie», en: *Hua XXVII*, pp. 164-181.

4. *Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas; en adelante *MC*), §§34 y 40.

5. *Hua XV*, p. 385.

Un obstáculo pertinaz al diálogo interdisciplinar —por ejemplo, a un acuerdo sobre la «esencia de lo humano», entre la psicología, la antropología o la filosofía— es el desconocimiento mutuo de los distintos *métodos* y lenguajes empleados, esto es, la necesidad de «traducir» los distintos aportes en términos manejables y utilizables por todos. Pero dichos obstáculos también se reconocen al interior de una misma disciplina, por ejemplo de la filosofía, pues en ella también suelen rivalizar entre sí diversos matices metodológicos.

A pesar de lo señalado, es característica esencial de la investigación avanzada actual, que las nítidas fronteras antaño trazadas alrededor de las distintas disciplinas como requisito de la especialización, y progreso de las mismas, tienden a ser cada vez más borrosas. Lo que llama más la atención es que la interdisciplinariedad ya no se persigue pretendiendo, por ejemplo, someter distintas perspectivas a *una* que sobresale por haber tenido particular éxito en un determinado ámbito del saber. Se reconoce crecientemente el valor de la interdisciplinariedad en la *diversidad* metodológica, en el encuentro de enfoques «complementarios», más que en el enfrentamiento de perspectivas rivales. Esto vale *a fortiori* para las distintas perspectivas filosóficas respecto de sus problemas clásicos. No existe —a pesar de la afirmación cartesiana— «un» método filosófico; existen muchos, y son tan diversos entre sí como con respecto a los distintos métodos científicos. Sin embargo, lo que parece diferenciar a las distintas perspectivas filosóficas de la especialización de las ciencias es su pretensión de «universalidad». Por cierto, la pretensión de universalidad pertenece también a la esencia de la investigación científica. Sin embargo, la filosofía siempre reclamó para sí una universalidad *sui generis*. No es otra la pretensión del método «fenomenológico-trascendental» de Edmund Husserl, perspectiva a partir de la cual abordaré la cuestión de la antropología. Si la filosofía es «universal» de modo eminente, opina Husserl, es porque ella no es otra cosa que la «*ratio en el constante movimiento de la autoaclaración*», o «una lucha de la razón por llegar [...] a su autocomprensión».[6]

6. «Decir que la filosofía, ciencia en todas sus formas, es racional es una tautología». *Cfr.*, *Hua VI*, p. 274 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne, 306; en adelante, *Crisis*). Modificaré la traducción donde lo vea necesario.

Una aproximación fenomenológica no es contraria a las perspectivas científicas empíricas, pero sí radicalmente *distinta* de ellas —y solo así es complementaria. Una breve referencia al contexto histórico en el que fue concebida ayudará a comprender en qué sentido lo es. Lo primero a señalar es que tanto el éxito metodológico de las ciencias físico-matemáticas modernas como su determinación de la naturaleza como ámbito espacio-temporal conforme a leyes causales naturales y exactas, dieron lugar en el siglo XIX al «naturalismo». Se trata esta de una posición filosófica según la cual todo lo que existe debe ser encarado como «naturaleza física», debiendo tratarse, por ejemplo, al ámbito psíquico solo como una variante de dicha naturaleza física.[7] Desde esta perspectiva, el naturalismo desdeñaba otras disciplinas de la cultura, como la metafísica o la teología, que se ocupaban de «cuestiones oscuramente llamadas "últimas y supremas"»,[8] problemas de la razón cognoscente, la acción ética, los valores éticos o estéticos, etc., como fases «superadas» en la evolución de la humanidad. Para el naturalismo, la filosofía debía solo desempeñar el papel de una «teoría del conocimiento», «teoría de la ciencia» o lógica, encargada esclarecer —en un nivel meta-científico— los conceptos, axiomas y teorías presupuestas por las ciencias positivas particulares. De este modo, ella pronto se vio en la necesidad de ofrecer una radical justificación de la *unidad* del saber. Heredando este concepto de filosofía, Husserl pronto replanteó su relación con las ciencias positivas. Pensó que la filosofía debía brindar *unidad* a las ciencias interrogando *cómo* dichos sistemas científicos y teorías son pensados, expresados, aplicados a la experiencia, sin perder su objetividad e «idealidad». Husserl pensó, pues, que la filosofía, al interrogar retrospectivamente sobre el *origen* de todas las producciones de la ciencia y de la cultura en la *vida consciente del* sujeto, «dadora de sentido y de validez», podía no solamente brindarles la unidad anhelada, sino un punto de vista «universal» que sustentara a todas. El ideal «universal» fue descubierto por Platón ya en la antigüedad, según su opinión, pero a pesar de los esfuerzos de

7. *Cfr.*, *Hua XXV*, pp. 8-9 (Husserl, Edmund, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973 3ra. ed., traducción de E. Tabernig, p. 49; en adelante, *FCE*).

8. *Hua VI*, p. 6 (*Crisis*, p. 52).

Descartes en la modernidad, se requería todavía más allá de la «unificación y apropiación colectivas de las ciencias», identificar «su *raigambre fundamental*» y «su unificación a partir de esas raíces»,[9] raíces subjetivas.

Los maestros de Husserl pensaron que esta tarea filosófica le competía a la psicología empírica por ser su objeto de estudio la *psique* o el conjunto de experiencias humanas a la base de todos los posibles conceptos teóricos, normativos y valorativos dotados de sentido y validez. En la segunda mitad del siglo XIX, la postura naturalista que asigna a la psicología ese papel filosófico fundante respecto de las demás disciplinas, incluso de la lógica, fue conocida como *psicologismo lógico*.[10]

Múltiples paradojas filosóficas y lógicas resultaron de los argumentos naturalistas del psicologismo lógico, en las que no cabe ahora detenerse. Dos consecuencias particularmente engorrosas molestaban a Husserl: la primera era que las ciencias, como la física, que debían ser fundadas por la psicología —entendida como ciencia filosófica fundamental— resultaban comportándose como *modelos* de la disciplina fundante (vicio que él calificó de *hysteron-próteron*). La segunda consistía en la confusión entre dos ámbitos a todas luces distintos: el ámbito lógico-objetivo (ideal) de los conceptos (como el de las matemáticas, etc.) y el ámbito psicológico-subjetivo (real) de las representaciones psíquicas de cada cual.

Recordemos que Husserl no estaba interesado en el desarrollo de una ciencia particular empírica, como la psicología, sino en la realización de la *idea de la filosofía* y la *unidad* del saber. Recordemos igualmente que fue en vistas de dicho fin que decidió, en primer lugar, abordar la *vida* consciente —saliendo de la

---

9. *Hua XVII*, p. 5-7 *passim* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q., pp. 49-51 *passim*; en adelante *LFT*).

10. Las críticas al psicologismo de alto perfil durante el primer período del desarrollo de la obra de Husserl, se hallan en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* («Prolegómenos a una lógica pura») de 1900 (*Hua* XVIII [Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, volumen I, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos; pp. 140-183; en adelante *IL* I]), así como en *Filosofía como ciencia estricta*. Reitero que una de las notables consecuencias del psicologismo lógico es su no distinción entre las representaciones subjetivas y los correlatos objetivos del conocimiento.

perspectiva «naturalista» y de las ciencias empíricas comúnmente aceptadas (como la biología, la fisiología o la psicología empírica)— como la *fuente* subjetiva *última* responsable de todo «sentido de ser» y «validez de ser», revelando que todo aquello que tenga sentido o validez para el ser humano (como la ciencia, la cultura o la historia), son *productos* suyos. En segundo lugar quiso comprender el misterio de la compleja correlación entre las distintas experiencias del sujeto (sean teóricas, prácticas o valorativas) y sus correspondientes objetividades (que son tanto las unidades ideales de sentido y la objetividad referida *sensu stricto*);[11] por último, quiso establecer de modo claro la diferencia esencial entre objetividades conceptuales (teóricas), valores o normas, y los procesos psíquicos correlativos que ponemos en marcha cuando pensamos, valoramos o actuamos conforme a ellas. Esto es, quiso claramente establecer la naturaleza *ideal* de dichas objetividades en oposición a la naturaleza *empírica* y real de las vivencias psíquicas o «representaciones».

Husserl así pensó que solo dentro del marco de una *fenomenología trascendental* —que describió como la ciencia eidética de la *correlación intencional* entre la conciencia trascendental y el mundo—[12] podían plantearse los problemas de la razón que intrigaron a Kant, aquellos que este último denominó «últimos y supremos», fundamentalmente el de la correlación entre lo usualmente llamado «trascendente» u objetivo y la «inmanencia» o subjetividad en general. La reflexión de la correlación noético-noemática (entre el ámbito de lo subjetivo y lo objetivo) es justamente lo que lleva a Husserl a su noción *sui generis* de lo *trascendental*. Esta noción se gesta desde la introducción a sus lecciones sobre «Cosa y espacio» de 1907 (*Hua XVI*), en las que introduce un «nuevo concepto» de *inmanencia*, aquella del correlato objetivo en tanto experimentado. Respecto de esta correlación Husserl habló del *enigma de los enigmas*).[13] La incomprensión de ese enigma, según Husserl, tuvo su origen en el «objetivismo» imperante desde la época moderna.

---

11. *Cfr.*, *Hua VIII*, p. 28.

12. *Cfr.*, *Hua II*, p. 35 (Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1973; traducción Miguel García Baró, p. 46; en adelante, *IF*).

13. *Ibid.*, pp. 20-21, 24-25, 29 *passim* (*ibid.*, pp. 29-30, 34-35, 37 *passim*).

En los siguientes acápites, contrastaré primero el «objetivismo» y sus límites con las pretensiones del método fenomenológico-trascendental husserliano. Enseguida, señalaré, a grandes rasgos, los pasos que conducen de la experiencia subjetiva —puesta en claro por la fenomenología— a la persona individual encarnada, objeto de la antropología. Dichos pasos presuponen, asimismo, el tránsito de una perspectiva fenomenológica estática de la vida de la conciencia, a una genética, que la revela como intersubjetivamente constituida, en el horizonte del mundo.

§2. **Distorsiones del objetivismo**

A pesar de su orientación subjetiva, Husserl insiste en el carácter científico de la fenomenología. Esto contradice abiertamente la asociación secular del progreso de la ciencia a la investigación orientada de modo exclusivamente objetivo. La incorporación de una interrogación sobre la *correlación* viviente entre la experiencia del observador y el objeto observado ha sido frecuentemente decretada trivial, tanto en el discurso científico positivo como en el discurso filosófico sobre la ciencia.

El origen del «objetivismo» puede detectarse en la matematización de la naturaleza operada por Galileo a inicios de la modernidad. Ella terminó introduciendo un hiato entre subjetividad y objetividad, sancionado luego en el dualismo metafísico cartesiano. El *mundo objetivo* «en sentido *verdadero*», la naturaleza idealizada, paulatinamente ocupó el lugar del supuesto ámbito «ilusorio» en el que discurren la vida cotidiana de los hombres, sus intereses, valores, sentimientos y las finas alarmas de sus instintos y sensaciones. Cuando se añade, con Descartes y Leibniz, la formalización o algebraización simbólica a la idealización geométrica, se potencializa la capacidad del control técnico-descriptivo de lo real por parte de la ciencia física. Sus conocimientos gozan ahora de estabilidad, manipulabilidad y confiabilidad, y sus modelos *determinista*s y *temporalmente reversible*s de explicación posibilitan la predicción. Este es el caso de la ley del movimiento de Newton (f = ma): dadas determinadas condiciones iniciales, se puede predecir cualquier posición pasada o futura de una trayectoria. El objetivismo, considerado *conditio sine qua non* del progreso, pronto se extendió también a las lla-

madas «ciencias del espíritu» y la filosofía. Los filósofos modernos, racionalistas y empiristas, abordan por igual a la conciencia, campo nuevo a ser explorado, como una entidad cósica objetiva. El «punto de vista subjetivo» se vio relegado al ámbito fenoménico, de las apariencias efímeras y subjetivas suscitadas por la acción de los cuerpos extensos sobre nuestros órganos sensoriales.[14] Solo eran consideradas las determinaciones «objetivas», racionales y mensurables, adheridas a los cuerpos físicos extensos. Lo mental, el ámbito de la conciencia, constituía una mera expresión más sofisticada de la física. Esta orientación objetivista de las ciencias puede ser denominada su «positividad».

Desde la introducción del concepto de «filosofía positiva» por Augusto Comte en 1830, se ha privilegiado el discurso filosófico desarrollado desde esta óptica objetivista. Nadie parece dudar de su legitimidad en los estudios de una cierta teoría de la ciencia, del conocimiento o la lógica. Existe un acuerdo generalizado que en este tipo de investigaciones filosófico-científicas ha de rechazarse toda orientación «subjetiva» o «psicologista» por sus consecuencias relativistas y escépticas. Pues parece que son buenas razones las que en general inclinan a las ciencias a desterrar como parte componente de su discurso —por trivial e impertinente— la descripción de las prácticas y habilidades científicas que se hallan en su base. No solo no las tematizan, sino que también excluyen, como meramente subjetivas, muchas cosas que el sujeto pre-científico experimentante y pensante considera un tema objetivo. Los científicos naturales operan en dos momentos: primero, produciendo datos descontextualizados mediante instrumentos que registran solo variables independientes de contextos (como colores, peso, cambios eléctricos, etc.), pues solo sobre estos gobiernan las leyes naturales científicas; y, segundo, *eliminando* en la producción final de su trabajo toda referencia a aquellas actividades que consisten en producir datos descontextualizados. Volcados a sus respectivas provincias temáticas, solo ocasionales cambios a focalizaciones subjetivas permiten a científicos plantear cuestiones metodológicas, como

14. *Cfr.*, Galileo, Galilei, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editorial Nacional, 1976, p. 24. La distinción la introduce Boyle antes que Galileo y la retoman Descartes y Locke introduciéndola en el vocabulario filosófico de la modernidad.

la elección de premisas, u otras. Pero la pretensión de generalizar este enfoque a todo trabajo filosófico y científico es lo que se ha visto crecientemente cuestionado, en los frentes filosóficos y científicos, a lo largo del siglo XX.[15] En el frente filosófico, no solo el movimiento fenomenológico, sino los trabajos de Wittgenstein, Popper, Kuhn y Lakatos, comenzaron a rechazar la imitación del discurso científico «positivo», a-histórico y descontextualizado. En el frente propiamente científico, elementos esenciales del paradigma fisicalista newtoniano, cuales son el determinismo de las leyes físicas y la reversibilidad del tiempo, comenzaron a acusar el golpe que ya les había asestado la revolucionaria teoría de la evolución introducida por Charles Darwin, con *El origen de las especies* (1859). Las investigaciones termodinámicas del premio Nobel de química Ilya Prigogine —director del *Centro Ilya Prigogine de mecánica estadística, termodinámica y sistemas complejos* de Austin, Tejas, y de los *Institutos Solvay de física y química* de Bruselas, Bélgica— lo llevan a señalar que el descubrimiento de la inestabilidad dinámica o el «caos» es el «fin de la ciencia convencional», obligando a revisar el concepto mismo de leyes de la naturaleza deterministas y reversibles para incluir la probabilidad y la irreversibilidad.[16]

Por ejemplo, la física y bióloga matemática y molecular del Massachusetts Institute of Technology, Evelyn Fox Keller, insiste actualmente en que se debe «examinar [...] el aspecto subjetivo de la objetividad».[17] Con el aporte de los estudios de género, Keller señala que el universo newtoniano de objetos estáticos y autónomos, responde a «una retórica del objetivismo y la dominación», que oculta la relación entre sujeto y objeto, instala el dualismo e interpreta la veracidad como correlato de una visión incorpórea y sin perspectivas (primero divina, luego mecánica).[18] Keller ve, pues, «en el desarrollo de la ciencia moderna el despliegue de una subje-

---

15. *Cfr.*, Rizo-Patrón, Rosemary, «El exilio del sujeto en la filosofía de la ciencia», en: *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo Editorial, 2000, pp. 147-173.

16. *Cfr.*, Prigogine, Ilya, «¿El fin de la ciencia?», en: Fried Schnitman, Dora (editora), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1994, p. 40.

17. Keller, Evelyn F., «La paradoja de la subjetividad científica», en: Fried Schnitman, Dora (editora), *op. cit.*, p. 144.

18. *Ibid.*, p. 157.

tividad sistemáticamente impulsada a borrarse a sí misma por la lógica de la representación científica», añadiendo que: «Se trata de «la historia de una elisión, de la descorporización y el disloque progresivos del observador y autor científico, que finalmente deviene tan completa como para permitir la representación del mundo comprensiva y aparentemente carente de sujeto, libre de subjetividad, que emerge hoy al final del siglo XX».[19] Sostiene que durante trescientos años la ciencia «procuró borrar toda evidencia de la acción y agencia humana que sustentan tanto esas prácticas como esas representaciones»,[20] y que es hora que se restaure una descripción de la correlación entre los objetos de las representaciones científicas y la acción e iniciativa humanas de los sujetos que son los autores de dichas representaciones.

§3. **El «giro subjetivo» y el método fenomenológico**

Husserl adelantó esta línea de reflexión a comienzos de siglo XX cuando comenzó a delinear los elementos del «método fenomenológico». En su obra testamentaria[21] advirtió que la «crisis de las ciencias y de la filosofía europea», cuyo origen sitúa en la matematización galileana de la naturaleza, se debe fundamentalmente a que se «ha hecho abstracción de todo lo subjetivo», es decir, de «toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación».[22] La matematización galileana de la naturaleza, según Husserl, a pesar de ser un extraordinario y poderoso instrumento *metodológico* de la ciencia, termina introduciendo el hiato profundo entre nuestra experiencia pre-científica e intuitiva de la naturaleza y la naturaleza ideal y matemáticamente proyectada. Husserl sostiene: «El ropaje de ideas hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un *método*, un método destinado a corregir en un *progressus in infinitum* las *toscas predicciones* que son originariamente las únicas posibles dentro de lo efectivamente experimentado y experimentable en el mundo de la vida— mediante pre-

19. *Ibid.*, pp. 147-148.
20. *Ibid.*, p. 170.
21. *Cfr.*, *Hua VI* (*Crisis*).
22. *Ibid.*, p. 4 (*ibid.*, p. 50).

dicciones "*científicas*"».[23] Lo que olvidan Galileo y los tres subsiguientes siglos de físicos, es que la matematización o idealización misma de la naturaleza que culmina en las llamadas verdades científico-objetivas, presupone actividades trascendentales, conscientes, dadoras de sentido, que se despliegan en el mundo de vida real de nuestras experiencias mundanales concretas. Y la naturaleza de estas experiencias y su *correlación* con las verdades objetivas que ellas establecen, permanece encubierta.

La interrogación de *cómo* el ámbito de la *objetividad* «trascendente» —de los conceptos, normas y valores— se convierte en *contenido* del conocimiento, *v.gr.*, se vuelve *subjetivo*, o propiedad «inmanente» del sujeto, es lo que lleva a Husserl a investigar el ámbito de la conciencia, y la vida del sujeto en general. Esta es la «paradoja de la trascendencia». Motivado por una suerte de *escepticismo* epistemológico o crítico[24] respecto de la capacidad que tiene la investigación «positiva» de dar respuesta a este problema, considera necesario un tipo de investigación más radical. Cree que tiene más oportunidad de *comprender* la correlación entre objetividad y subjetividad abandonando la orientación objetiva («natural») de nuestra conciencia y llevando a cabo un *giro reflexivo sui generis*, al que denomina *reducción fenomenológica trascendental*.[25] Parte de la hipótesis que nuestra relación cotidiana, «natural» con el mundo es en cierto modo *ingenua* y basada, sin saberlo, en el *dualismo* cartesiano. «Naturalmente» todos asumimos que el *sentido* y la *verdad* «objetiva» de las cosas se dan independientemente de las interpretaciones, valores e intereses, individuales y colectivos de los sujetos. En consecuencia, la meta del giro subjetivo es «romper» con la «actitud natural» y el «fetichismo» de la autonomía del mundo, para revelar las experiencias intencionales intersubjetivas en donde se teje la trama de sentidos y, en ulteriores estratificaciones, los complejos modelos a través de los cuales *identificamos* intersubjetivamente lo que para nosotros son *objetividad*es, valores o normas.

---

23. *Ibid.*, p. 52 (*Crisis*, pp. 94-95).

24. Husserl adopta la frase de Herbart según la cual «todo principiante capaz en filosofía [...] es un escéptico», aunque se opone de modo igualmente radical al escepticismo dogmático antiguo y moderno, pues consisten —según afirma— en *teorías* contradictorias que niegan la posibilidad de cualquier tipo de justificación racional de las ciencias o el conocimiento. *Cfr.*, *Hua XXIV*, p. 179.

25. *Ibid.*, pp. 184-188.

La adopción de la «actitud personalista» contribuye a romper con el «objetivismo» de la actitud natural y a efectuar el «giro subjetivo». En virtud de dicha actitud, los *sujetos* se conocen como entablando relaciones personales con los otros y con su entorno.[26] Empero, más allá de saberse «sujetos», la radicalidad de la reducción fenomenológica misma apunta a revelar el carácter *trascendental* de la vida subjetiva, de sus estructuras y funciones, inaccesible desde la actitud natural y desde las ciencias naturales —e incluso incompatible con ellas. La «trascendentalidad» de la conciencia (la subjetividad o la experiencia humana) significa que no puede ser abordada como un mero objeto o ente natural entre otros, explicable por puros medios psico-fisiológicos, o condicionamientos y contextos históricos, sociales o culturales. Consiste en reconocer que si bien dichos medios abordan condiciones de posibilidad *necesarias* para la comprensión de la conciencia, no son condiciones de posibilidad *suficientes*. Se trata, por ende, de reconocer una dimensión universal de la conciencia que no es asequible por ninguna de aquellas vías. Sin embargo, la «transcendentalidad» significa, fundamentalmente, que la conciencia —coextensiva en el ser humano con el espíritu y la racionalidad intelectual, ética y valorativa— experimenta el mundo trascendente *como* trascendente, dándole *sentido* y otorgándole *validez*. La fenomenología trascendental pretende abordar la conciencia como *subjetividad trascendental*.

El método de aproximación fenomenológico-trascendental no pretende realizar descripciones de la conciencia como si fuese una esencia inmutable, a-histórica, y ascéptica. Pero sí describir la conciencia como una facultad privilegiada que le permite al ser humano tener experiencias significativas y válidas del mundo, de los otros y de sí mismo. La fenomenología interroga, entonces, en primer lugar, a la *experiencia o conciencia humana subjetiva*, pues es a través de ella que el ser humano construye las ciencias, las culturas y las visiones del mundo, y es a través de ella que *él se comprende a sí mismo*. Con la reducción, luego de la *epojé* escéptica que suspende la actitud natural, el fenomenólogo se desdobla para poner al descubierto aquel funcionamiento

26. *Hua IV*, p. 183-185 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q., pp. 228-230; en adelante, *Ideas II*).

trascendental de la vida del sujeto que permanece *en el anonimato* en la actitud cotidiana. Con la reducción no se accede a una conciencia «distinta». Solo hay *una* conciencia, *un* mismo sujeto, *un* mismo yo, que siempre es trascendental, pero pasible de distintas aproximaciones. En la perspectiva naturalista —por ejemplo en la neurológica, biológica, química molecular, fisiológica o psicológica—, la dimensión trascendental queda oculta, pero otras dimensiones necesarias de su vida salen a la luz; en ella el sujeto aparece como una entidad natural al lado de otras.

Pero no basta «acceder» a la dimensión trascendental del sujeto. Otros aspectos del método fenomenológico completan el trabajo del «giro subjetivo». Se trata de los *análisis intencionales* y luego de la llamada «reducción eidética» —tema este muy incomprendido y tergiversado a lo largo del siglo XX. Los primeros se basan en una descripción *intuitiva* (sobre la base de una *aprehensión*, no de una «construcción» racional o inferencial) de los múltiples hilos de la vida subjetiva constitutiva de sentido. La segunda, la denominada reducción *eidética*,[27] por su lado, consiste en reconocer, en medio del flujo heracliteano de nuestra experiencia[28] o vida subjetiva, ciertos tipos, estructuras y funciones *esenciales*. Husserl diseñó su reducción eidética analógicamente al cálculo de las variaciones en la aritmética, como una «variación imaginaria» de los datos observables en la experiencia de la conciencia. Dicha «variación» permite reconocer y aislar ciertas estructuras o tipos *posibles* de experiencias, que se pueden analizar y describir intuitivamente.

§4. **De la fenomenología estática a la conciencia intencional**

En líneas generales, en la descripción fenomenológica *estática* de la vida del sujeto el tema principal es el de la evidencia, es decir, el de esclarecer la correlación válida entre las distintas

---

27. *Hua IX*, §4 (Husserl, Edmund, *El articulo de la Encyclopaedia Britannnica*, México: UNAM, 1990, traducido por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *AEB*).

28. *Cfr.*, *Hua XXIV*, p. 387; *Hua XXV*, pp. 78-79; *Hua III*/1 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *Ideas I*), §§71-75; y *Hua II*, p. 47 (*IF*, p. 59).

objetividades (teóricas, prácticas, axiológicas), y las actividades «subjetivas» —cognitivas, volitivas y valorativas a través de las cuales se accede a ellas. Husserl denominó a esta interrogación fundacional: «fundación de validez». Se trata de partir de las «objetividades» científicas, normativas o valorativas dadas en la actitud natural, para luego interrogar las actividades subjetivas correlativas que están en su origen.[29] Esta aproximación —que permite a la investigación fenomenológica plantearse el problema de las condiciones de posibilidad *subjetivas* del sentido y de la validez de las *objetividades* científicas— es «estática», pues con ella puede describirse la vida del sujeto o de la conciencia en sus estructuras, funciones y modos esenciales, como en una fotografía, o a «cámara lenta». No se trata, aquí, de describir el origen genético, o (auto-) constitución, de las propias experiencias intencionales subjetivas, sino de verlas a ellas en relación constitutiva con sus correlatos objetivos. Se destaca esta estrategia solo como una primera aproximación a la vida intencional y constitutiva de la conciencia, por lo que aquí se tocará solo sumariamente su tema central, el de la *evidencia*.

La naturaleza de la *vida de la conciencia* es lo primero que salta a la vista. Los animales, por cierto, especialmente las especies animales superiores, tienen conciencia, son capaces también de sufrir, de manifestar afecto, incluso de una cierta capacidad deliberativa sobre la base de sus experiencias de ensayo y error, y de experiencias sedimentadas en el instinto. Pero solo el ser humano experimenta al mundo, a los otros hombres, y a sí mismo dándoles sentido y validez, interpretándolos, valorándolos —distinguiendo lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo—[30] y tomando decisiones prácticas y voluntarias respecto de su acción y de las normas morales que deben guiarla.

Observando y describiendo la experiencia esencialmente *consciente*, el fenomenólogo se percata que el sujeto consciente no es simplemente una entidad *en* el mundo al lado de otras, ni

29. *Cfr.*, *Hua XV*, nº 35, especialmente pp. 613-616.

30. Más allá de los instintos primarios de la atracción y aversión producto de experiencias agradables o desagradables, dolorosas o placenteras que conducen a una apreciación o «valoración» primaria conducente a la «aceptación» o «rechazo» de la situación objetiva causante de dichas experiencias, la valoración aquí referida es correlativa a una conciencia racional desarrollada, dadora de sentido y validez de ser.

simplemente que tiene un cuerpo «exterior» y una psique o alma «interior», sino que es «consciente», es decir, que está esencialmente *abierto* comprensivamente a lo que le rodea. Naturaleza de la conciencia es la de ser «conciencia de». No se trata pues simplemente del estado peculiar de un alma «interior» que se comunica «causalmente» con una realidad «exterior». Se experimenta como esencialmente relacionado, *correlacionado* racionalmente, tanto con la realidad «exterior» (cosas u otros seres humanos) como *reflexivamente* consigo mismo. Experimentarse como ser consciente y racional es experimentarse como ser *intencional*, esto es, como ser *capaz de conocimiento*, *decisiones*, *elecciones voluntarias y valoraciones*. Ser consciente y racional significa entender el mundo a través de conceptos o modelos teóricos. En cualquier tipo de cultura se reconocen determinados conceptos que se forjan los seres humanos a través de los cuales interpretan su entorno. El modelo teórico de las ciencias objetivas contemporáneas no es sino *un* ejemplo entre otros. Asimismo, ser consciente y racional significa experimentarse como ser con *sentimientos* capaces de *valorar*. No solo conoce el mundo que le rodea, sino que está continuamente valorando su entorno. Finalmente, ser consciente y racional significa relacionarse con su entorno tomando continuamente decisiones voluntarias y forjando normas por las que guiar su vida y su actuar. A esta dimensión *esencial* de la experiencia humana y de la conciencia, por la que el sujeto se correlaciona significativamente con el mundo, se le denomina *intencionalidad*. Por la intencionalidad se puede decir que no solamente el sujeto tiene «conciencia», sino que es «conciencia *de algo*», a través de distintas funciones y de múltiples maneras. Esto quiere decir que los correlatos objetivos de la vida consciente, en las perspectivas y modalidades en que son *dados*, pertenecen igualmente a ella. Como señala Husserl: «[...] toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en sí misma su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado, y cada una lo hace a su modo. La percepción de la casa mienta una casa, o más exactamente la mienta como esta casa individual, y la mienta en el modo de la percepción; el recuerdo de una casa la mienta en el modo del recuerdo, la fantasía de la "casa", en el modo de la fantasía; un juicio predicativo sobre la casa que *está ahí* perceptivamente, la mienta precisamente en el modo de juzgar, así como la mentaría de un nuevo

modo un juicio de valor que se le agregara, etc. También se llama *intencionales* a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de* algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*».[31] A pesar de ello, esto no quiere decir que dichos correlatos objetivos, los conceptos, normas, valores y objetos intencionales, sean «ingredientes» de la vida psíquica o psico-física, al mismo título que las experiencias o vivencias individuales y efímeras del juzgar, desear, percibir, razonar o querer de sujetos individuales, reales. Por ello ha de describirse esta correlación como *intencional*, no como causal-real.

En virtud de su carácter esencialmente intencional, la vida de la conciencia exhibe un carácter *teleológico*, es decir, orientado hacia la satisfacción de *fines* (*telos*). Toda experiencia humana, o de conciencia, desde la más humilde a la más sofisticada, sea esta perceptiva, intelectual, ética, estética, valorativa o axiológica, tiende a *fines* dentro de marcos determinados y predelineados por el tipo de experiencia posible del que se trate. En líneas generales, la cognición tiende al conocimiento pleno, la racionalidad estimativa a la posesión plena de los valores —éticos o estéticos—, y la voluntad al bien o a la justicia máxima posible de las normas morales, etc. Empero, aun cuando la conciencia plantea fines e intenta alcanzarlos, jamás lo logra plenamente ni su intención se halla jamás plenamente satisfecha. La meta de la satisfacción plena de la totalidad de la experiencia (y en eso consiste la realización de la «idea de la filosofía») es planteada por la experiencia humana finita como una *idea regulativa* infinita, que no es «ni una invención, ni un "como si"», sino una meta práctica de la voluntad. A través de la reflexión filosófica se puede decir, por consiguiente, que la conciencia, además de *trascendental* —en cuanto tiene aquella naturaleza universal y necesaria de relacionarse con el mundo y consigo misma *dando sentido*— es *teleológica*.[32]

---

31. *Hua I* (*MC*), §14.

32. *Cfr.*, *Hua I* (*MC*), §§17-19, 21-22 *Hua III*/1 (*Ideas I*), §§143, 149-151, *Hua XV*, pp. 593-597 («Teleología Universal», en: Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988, vol. 2, pp. 363-367); y *Hua VI* (*Crisis*) §6, entre otros.

Una segunda estructura esencial de la vida consciente es la de la *temporalidad*. En efecto, la experiencia humana intencional es también *esencialmente* temporal. Esto quiere decir que hay una continuidad en la vida consciente. Las experiencias vitales no solamente *se suceden* mientras dura la vida consciente e inconsciente, sino que el sujeto nota que dichas experiencias vitales están en su conciencia íntimamente ligadas, enlazadas o —como dicen Kant y Husserl— *sintetizadas entre sí*. Las experiencias no son estados aislados, como si se trataran de vivencias atómicas y separadas. Probablemente en casos de disturbios mentales severos, en aquellos casos llamados de esquizofrenia, esa capacidad sintética esté severamente afectada —y habría que preguntarse si a dicho nivel inconsciente las experiencias siguen «asociándose» unas a otras siguiendo ciertos patrones de sentido. Debido a esta síntesis temporal que atraviesa todas las experiencias de la conciencia, todo lo vivido anteriormente que ha «caído» en la inconciencia sigue latente como «habiendo sido vivido», como un horizonte pasado de experiencias sedimentadas. Asimismo, todas las experiencias presentes se hallan orientadas hacia nuevas experiencias potenciales en el futuro inmediato y más lejano, conformando el horizonte temporal futuro de la conciencia actual. La «conciencia» es pues temporal de modo sintético, pero dicha síntesis no es realizada, a su vez, de modo «consciente», sino a través de asociaciones pasivas, inconscientes de las experiencias.

El carácter *temporal* de la vida del sujeto tiene una consecuencia ineludible: el que toda experiencia de cosas, desde la más humilde o concreta hasta la más elevada y abstracta, se da por *aproximaciones* y *perspectivas* continuamente sintetizadas, y que le permiten captar el mundo, a los otros y a sí mismos como totalidades identificables y no solo «por pedazos» añadidos unos a otros. Aun cuando un sujeto particular no pueda ver las espaldas de las personas sentadas en un auditorio frente a él, dicho sujeto sintetizará su experiencia actual del frente visible de dichas personas con su experiencia potencial si pudiera estar en el otro lado de la sala, viéndoles las espaldas. Lo mismo harían los asistentes del auditorio respecto del primer sujeto que se halla en el escenario frente a ellos, de modo inconsciente. La naturaleza *temporal*, *perspectivista* y *horizóntica* de las experiencias intencionales es fácil de describir en casos como estos de percep-

ciones sensibles, pero se da *mutatis mutandis* en toda forma de experiencia. Las perspectivas, por ello, siempre son corregibles. Al ir por la carretera se ven «espejismos», que al ir pasando desaparecen, pues las perspectivas falsas se van «corrigiendo» sintéticamente al ser reemplazadas por perspectivas más adecuadas. ¿Cómo saber cuál es la perspectiva correcta? ¿A qué puede llamarse *evidencia*, en este caso? Precisamente la *síntesis continua de experiencias concordantes* constituye la evidencia de una percepción continua. Si varias experiencias continuas contradicen algunas anteriores aisladas, el sujeto se percata que las aisladas son inadecuadas. En virtud de la naturaleza *temporal* de la conciencia, por ende, las experiencias que se *sintetizan* unas con otras, son tanto las presentes o actuales como también las «ausentes» —las ya vividas, y las que se anticipan. A dichas experiencias «ausentes» pasadas y futuras se las llama «horizontes». En el fondo, «horizonte» no es sino la síntesis del carácter intencional y temporal de las experiencias subjetivas.

Si el sujeto consciente se aprehende como «ser temporal» que tiene un principio y un fin, desplegándose su vida en el medio, y si es capaz de concebir la noción de un «tiempo objetivo», «cronológico», habiendo incluso afinado de modo cada vez más sorprendente los instrumentos que le permiten medirlo, esto es solo posible porque experimenta al mundo y se auto-experimenta *temporalizándose*.

§5. **De la fenomenología genética a la persona**

La relación entre fenomenología genética y antropología filosófica —o el paso de la conciencia intencional a la noción de persona— está no solo planteada de modo breve en la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*,[33] sino en la conferencia ya citada que Husserl pronunció en Berlín en 1931, titulada «Phänomenologie und Anthropologie», en los que quiso plantear la diferencia y la relación entre ambos saberes.[34]

La aproximación y descripción fenomenológica genética de la vida de la conciencia, persigue una meta distinta a la ante-

33. *Hua I*, pp. 99-121 (*MC*, pp. 87-117).
34. *Cfr.*, *Hua XXVII*, p. 165 ss.

riormente descrita. Como ya señalé, se busca interrogar por las condiciones de posibilidad de la constitución de las propias experiencias, la conciencia y la persona como individuo encarnado. Debe, por ello, dar un paso adicional a la fenomenología estática y su concepto de «reducción». En este contexto, Husserl invita a entablar «conversaciones nocturnas»,[35] por las que se requiere un nivel de reflexión o de reducción más profundo. La reducción ya no conduce simplemente a describir la vida del sujeto que subyace a los múltiples correlatos objetivos (conceptos, normas, valores), sino que conduce a intentar explicitar la *emergencia* misma de la noción de conciencia. Los problemas aquí son los de la *génesis* misma de la conciencia, en las que a través de experiencias temporalizantes, al inicio puramente pasivas e instintivas, pertenecientes a una suerte de pre-yo en un flujo original, se constituye el yo propio, como yo centralizado, sujeto pasivo de afecciones sensibles y sujeto activo de tomas de posición racionales teóricas y prácticas, yo que es a la vez entendido como encarnado, personal, monádico e intersubjetivo.[36]

Para describir brevemente el nuevo tipo de reflexión que el fenomenólogo pone aquí en marcha, basta recordar que las descripciones anteriores, las estáticas, han debido obviar la actitud «objetivista» y exterior que es aquella de «analizar» en el sentido de diseccionar o descomponer el objeto de estudio para observar sus partes o las «causas» de su funcionamiento o cese de funcionamiento —por ejemplo, al realizar una autopsia para averiguar las causas de un deceso. La suspensión de la «actitud natural» implica la instalación del fenomenólogo en su «radical subjetividad», en la *actitud personalista*. Ha debido para ello asumirse como «sujeto consciente» en «primera persona», que experimenta el mundo, y que solo a partir de sus experiencias mundano-vitales, subjetivo-relativas, construye y puede construir sus modelos científicos y objetivos del mundo. Toda aquella descripción estática la ha llevado a cabo el fenomenólogo sobre sí mismo, y, al hacerlo, en tanto *ego* fenomenológico, se ha desdoblado reflexivamente y realizado las descripciones anteriormen-

35. *Cfr.*, *Hua XV*, nº 33, pp. 581-587.

36. *Cfr.*, para una exposición más documentada de este tema desde el punto de vista constitutivo trascendental, el primer capítulo de este libro, «El discurso fenomenológico fundacional en la constitución del yo y el otro, ¿un proyecto clausurado?».

te expuestas. Si bien la descripción señalada no es «objetivista», sin embargo, sí está «objetivamente orientada», puesto que la vida de la conciencia se despliega ante la propia mirada reflexiva del fenomenólogo como una objetividad sobre la cual él reflexiona, y que exhibe ante su mirada una estructura intencional, temporal, teleológica, y horizóntica. Pero si se ha podido realizar esta descripción, siendo la conciencia un *fluir* temporal abierto e incesante, es porque todo sujeto dispone de determinadas vivencias intuitivas que le permiten retroceder en el tiempo y fijar sus estructuras: las rememoraciones. Estas son vivencias también reflexivas, pero orientadas al pasado, recuerdos que se reiteran y que permiten identificar el flujo temporal de la conciencia como *un continuum* de *continua*, donde las fases no son instantes puntuales y discretos sino precisamente *duraciones* asociativas primarias de impresiones originarias, retenciones y protenciones. Las rememoraciones le han permitido al fenomenólogo aprehender (constituir) e «identificar» a través de múltiples experiencias en síntesis de concordancia precisamente todas las estructuras, modos y funciones de la vida de la conciencia que se han descrito en la aproximación estática.

La aproximación genética permite reconocer todo el trasfondo presupuesto por la aproximación estática, y sus complicaciones ocultas.[37] El *yo trascendental descrito*, aquella conciencia intencional y temporal, sintética y horizóntica, aparece ante la mirada reflexiva del *yo fenomenológico*; en consecuencia, continuamente presupone la *mirada reflexiva* del yo fenomenológico. Las «rememoraciones» a través de las cuales el yo fenomenológico describe su propio yo trascendental, pueden a su vez ser objeto de análisis mediante un nuevo desdoblamiento reflexivo del yo fenomenológico, y así sucesivamente. La reflexión, sin embargo, no puede darse *ad infinitum*, por lo que el modo cómo el yo adquiere la «última y absoluta» conciencia de sí mismo no puede ser *otra* reflexión. El hecho que el yo se despliegue *temporalmente* añade dificultades a la misma, por lo que Husserl opta por señalar que ella parece solo darse de modo por decirlo así «diferido», «lateral» o «tangencial», a través de la «intencionalidad longitudinal de la retención» o memoria primaria, jamás en la instantaneidad del presente puntual ni de modo absolutamente

37. *Cfr.*, *Hua XV*, nº 32, p. 579.

adecuado.[38] Esta conciencia «primaria», que Husserl identifica con el emerger de la conciencia, no es una «entidad» fija constituida temporalmente, sino la «pura actividad del fluir» a partir de la cual la conciencia trascendental se auto-constituye, o «temporaliza», es decir, adquiere una primaria conciencia de sí. La conciencia primaria, «absoluta» en el sentido que no habría otra conciencia anterior, es «presente viviente», que *permanece* en su *continuo fluir* consciente (*Ur-stehend-strömend lebendige Gegenwart*). El yo trascendental, con todo lo que implica, se auto-constituye pasivamente desde este flujo originario desde su nacimiento (incluso previamente, opina Husserl), con los respectivos y correlativos estratos de mundos experimentados.

Ahora bien, una vez reconocida esta instancia de conciencia primitiva o «yo» primigenio (yo en un sentido impropio) el fenomenólogo puede abocarse a la descripción *genética*, esto es, a la descripción de la *constitución* o *génesis* de la vida misma de la conciencia, y *mutatis mutandis* de todos los sentidos y valideces constituidos por ella. Como resultado de esta aproximación fenomenológica genética, puede decirse que la experiencia que el sujeto tiene del mundo, descrita como intencional, temporal, sintética y horizóntica —y que lo revela a sí mismo como *sujeto* consciente— emerge y se constituye en una *conciencia encarnada*. Al experimentarse como ser trascendental, vinculado o abierto a una exterioridad «trascendente» a su propia subjetividad, «dándole sentido», el fenomenólogo es consciente que lo hace desde su *corporeidad*, a través de la cual se percibe situado en un tiempo y espacio determinado, es decir en la naturaleza, y en un mundo de seres humanos desplegado en la historia. Es solo en virtud de su corporeidad y de los medios que ella pone a su disposición que el sujeto puede relacionarse con el mundo, los otros y consigo mismo. Por ello, profundas lesiones corporales pueden afectar esencialmente su capacidad de entablar dicha relación. No solo la primera conciencia del mundo y de los otros se da a través de la percepción sensible que presupone la corporeidad orgánica (*Leib*), sino también, simultáneamente, la propia

38. *Hua X*, Apéndice VIII, pp. 116-118; nº 50, pp. 338 ss., y nº 54, pp. 390 ss. (Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, traducido por Agustín Serrano de Haro, pp. 141-143; en adelante, *LT*.)

auto-percepción. En otras palabras, al percibir el mundo que le rodea —desde sus experiencias del «aquí» y del «allí», del «delante» y «detrás», del «arriba» y «abajo», orientadas a partir del punto «cero» del propio cuerpo sintiente— el sujeto es también consciente *de sí mismo*, como un yo que «impera», vale decir, en cierto modo domina o reina en su propio cuerpo, bajo la modalidad del «yo puedo» y «yo quiero» —moverse, desplazarse, etc.—, dentro de posibilidades predelineadas (por ejemplo, aunque quiera, el ser humano no puede volar). Estas experiencias sensibles de sí mismo como sujeto que *puede moverse* en el espacio, desde un «aquí» hasta un «allí», voltear la cabeza, mover los brazos, desplazarse, etc. estas *sinestesias* implican, simultáneamente, la confluencia sintética de percepciones y sensaciones diversas que provienen de distintos órganos sensibles.

Experimentando conscientemente el mundo, se le «constituye». El sujeto se forja un modelo de su carácter entitativo. Experimentándose a sí mismo de modo consciente, también se autoconstituye, tanto como «sujeto-que-experimenta-el-mundo» cuanto como «entidad-en-el-mundo». Esta constitución es al mismo tiempo la génesis del sujeto consciente como *persona*.

Grosso modo la auto-constitución del yo como persona comporta dos niveles. En un primer nivel, *puramente pasivo*, en el seno de la vida instintiva y pulsional, el sujeto comienza a constituirse en torno a una suerte de pre-sujeto centralizado, polo pasivo de afecciones. En el experimentar pasivo propiamente «inconsciente», pulsional, instintivo, se despliegan las primeras emociones, sentimientos, sensaciones y se forjan los deseos y afectos propiamente conscientes. Este estadio precede al nivel pasivo que corresponde a la vida propiamente consciente, constituida, que se experimenta al percibir, sentir, padecer, sufrir, o verse «afectada» por el mundo que le rodea. No hay hiato sino continuidad entre ambos estratos de la vida pasiva, la inconsciente o pre-racional y la consciente o racional. En la vida pasiva no reina la «libertad», pues en efecto, si un vidente abre los ojos en un medio iluminado, no puede evitar ver. Sin embargo toda experiencia pasiva puede ser relativamente asumida por los niveles conscientes y activos de la conciencia, encauzándolas a voluntad (*v.gr.*, si el sujeto consciente abre o cierra los ojos a voluntad). El polo subjetivo de sus experiencias funciona desde la vida instintiva pasiva, sintetizando temporal y centralizadamente las experiencias vividas. Husserl

consideraba que esa vida pre-yoica desde la que se empieza a forjar la «historia personal» de la conciencia ya funciona como polo pasivo de experiencias desde el seno materno, de modo tal que el niño recién nacido no solo tiene ya un cierto mundo primitivamente constituido en la pasividad, sino que es ya una persona en germen con ciertas experiencias sedimentadas que le van imprimiendo un determinado carácter.

El segundo nivel de la autoconstitución del yo como persona es propiamente *activo*, racional o consciente. Este nivel es aquel en el que se desarrolla la vida intelectual o la *praxis* de vida del sujeto, la única dimensión auténticamente *libre* y *responsable* de la vida consciente. En este nivel, el pre-yo, polo subjetivo de las afecciones vividas pasivamente ya ha emergido propiamente como un *polo activo*, un *proto-yo* o *yo primordial*, centro racional de tomas de posición teóricas y prácticas, que decide, piensa y actúa, asumiendo su vida como *propia*, como emanando responsablemente de él.[39] El yo vive su «centralidad» de modo paralelo a la «centralidad» de su propio cuerpo viviente, «punto cero» a partir del cual se orienta y constituye sus conceptos de espacio y de cuerpos espaciales.[40]

La temporalización primitiva del yo primordial, vale decir, su encarnación en una corporeidad orgánica consciente en torno a un «punto cero» corpóreo y psíquico, es el principio de la constitución de la conciencia o vida subjetiva, no como vida abstracta ni genérica, sino como *vida individual*, es decir como *vida personal*, cada cual con un modo peculiar y singular, esto es, irrepetible. Si bien no puede decirse que la vida yoica primordial tiene un comienzo y un fin —pues de un modo absoluto todo sujeto es incapaz de experimentar y describir tanto su propio nacimiento trascendental como su muerte,[41] la vida personal se

---

39. La asunción consciente de la dimensión racional activa, responsable teórica y prácticamente, de la vida del sujeto es planteada en toda su dimensión ético y social por Husserl en sus ensayos para la revista *Kaizo* escritos entre 1922 y 1923, y parcialmente publicados en dicha revista japonesa entre 1923 y 1924. *Cfr.*, *Hua XXVII*, pp. 3-94 (Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos*, Barcelona/México: Anthropos, 2002, traducción de Agustín Serrano de Haro).

40. *Hua XIII*, p. 248.

41. En efecto, de cierto modo, para la conciencia trascendental, desde una perspectiva última y absoluta, la muerte «no tiene ningún sentido». *Cfr.*, *Hua XXIX*, nº 28, p. 338.

auto-constituye como teniendo un principio y un fin absolutos, un nacimiento y una muerte. La muerte propia solo se puede representar de modo «mundanizado», objetivado, observado en otros, cuando la vida deja de expresarse en cuerpos orgánicos convertidos en cadáveres.[42] De *modo indirecto*, se experimenta o auto-constituye el propio nacimiento o muerte al vivir ininterrumpidamente la propia vida temporal como sucesión de procesos actuales y potenciales, activos y pasivos, que sufren sedimentación, reactivación y transformación; o al vivir el paso de los estados de vigilia a los de reposo y sueño, en los que la vida activa se suspende, y se reanuda nuevamente como *la misma* con el despertar y la vigilia. Se trata aquí de experiencias no solo indirectas de la muerte, sino solo análogas a ella, pues con la muerte se interrumpe el ciclo, y todo nuevo despertar.

En consecuencia, el sujeto consciente se experimenta como sujeto consciente encarnado, cuyas experiencias temporales desde el inicio de la vida se han «sedimentado» y configuran su peculiar e irrepetible «personalidad». Toda toma de posición, decisión, resolución o experiencia activa de la vida consciente de la persona de algún modo se sedimenta y deja su huella, *configurando a la persona* como siendo aquella que tiene (o tuvo) tales y cuales convicciones, tales y cuales valores, que ha vivido tales y cuales experiencias. El «sello personal» que distingue a una persona de otra es el rastro que deja toda la historia de las experiencias subjetivas vividas por cada cual: su *personalidad*. Una *persona* entonces no es solo una conciencia *actual*, intencional, sino es *toda su vida sedimentada*, sus disposiciones, capacidades, convicciones, todo aquello en lo que cree, los valores por los que vive, etc.[43] Pero además, al ser la persona una «conciencia intencional» encarnada, forma también parte de ella su correlativo mundo circundante, sus objetos circundantes familiares, vale decir, su entorno familiar, social, laboral. Por ello es que todo proceso de desarraigo de la persona respecto de su entorno familiar, como en los fenómenos migratorios —y mucho más gravemente, en los desplazamiento forzados fruto de guerras externas o internas, es una suerte de desgarro que lo afecta en lo más profundo de su intimidad. Así se explica también el

42. *Ibid.*, pp. 335-338.
43. *Hua I*, pp. 100-101 (*MC*, pp. 89-90).

amor y el anhelo por la tierra o la patria, cuando ella está lejos. Concibiendo el «mundo de la vida» como parte constitutiva de la persona, Ortega y Gasset, siguiendo a Husserl, habló del «yo y de sus circunstancias».

La vida personal consciente o activa es, por ende, *vida práctica*, trátese de una vida abocada a la actividad teórica (como en la actividad científica), o de aquella *sensu stricto* abocada a la acción voluntaria orientada a la vida normativa. Pero como señalé, la «conciencia», en virtud de su *historicidad*, no solo se extiende a la vida en «vigilia», sino que abarca la *continuidad* de la vida actual y potencial, esto es, activa y pasiva, formando también parte de ella las fases de somnolencia y total pasividad o inconciencia, flujos de vivencias que se sedimentan y reactivan en torno a una *identidad personal*.

Cuando el sujeto consciente se experimenta como ser consciente monádico y concreto, íntimamente ligado a su entorno, toma igualmente conciencia de su *experiencia y ser intersubjetivos*. Desde su más tierna infancia no solo es consciente de sí mismo por la percepción sensible de su cuerpo sintiente, sino también *de los otros* sujetos. En efecto, si bien percibe a los otros seres humanos como «exteriormente» («objetivamente») análogos a él mismo, al «otro» no lo «vive» en «primera persona». Esto quiere decir que en un primer momento el sujeto percibe a los otros en «tercera persona». Sin embargo, la analogía «externa» entre sus cuerpos percibidos «motiva» de modo inconsciente y asociativo en él la co-percepción de los otros como análogos en un segundo sentido, como «*sujetos*» que experimentan, perciben, sienten y piensan tal como él lo haría de hallarse «donde ellos están». La percepción del otro como un *sujeto*, y no como un mero objeto, «motiva» a su vez en el sujeto su aprehensión del otro no como un «él» sino un «tú» —es decir, como un análogo suyo, un «tú» que lo interpela tal como él lo interpela. Esta *empatía* ya se da a un nivel meramente perceptivo, en el cruce de miradas, en los gestos, etc.

Se puede por supuesto objetar que todo sujeto es primero consciente del otro sujeto-persona a través del *lenguaje*, y no de la percepción sensible. Pues es en el lenguaje, en el diálogo de un yo con un tú que se da la comunicación humana en sentido estricto. En efecto, la comunicación plenamente realizada se da en el lenguaje. Pero la fenomenología genética describe aquellos

procesos previos, en los que el lenguaje mismo es constituido. En esa medida, es necesario percatarse que incluso el lenguaje es primero «percibido» sensiblemente en la más tierna infancia, como una sucesión de sonidos más o menos melódicos y rítmicos repetitivos que se van sedimentando asociados a unidades de sentido primitivos, en un inicio referidos a formas, colores, sensaciones, sentimientos y objetos diversos. Así, las experiencias *perceptivas* del lenguaje se van «sedimentando» en el curso sintético de las mismas, asociadas inicialmente a unidades de sentido sensibles que, paulatinamente —con el desarrollo de la racionalidad consciente y activa— se reactivan y asocian a unidades de sentido ideales (conceptuales), *iterables*. El lenguaje así concebido, es *productivo*, pues no solo recoge lo previamente constituido a nivel sensible (unidades lingüísticas perceptivas, y unidades de sentido perceptivas primitivamente asociadas a dichos signos) sino que se incorpora a la actividad constitutiva de la vida racional consciente, siendo fuente de unidades de sentido más elevadas y complejas, sin cuyo soporte, no podrían darse (como el ámbito de las idealidades formales y sus construcciones operatorias, inconcebibles sin el soporte del signo sensible). Solo a este nivel se entabla propiamente la comunicación de tipo *lingüístico* o dialógico. La fenomenología genética solo ilumina la historia previa de su génesis.

Por consiguiente, la conciencia de los otros *como sujetos análogos a uno mismo*, desde la vida pasiva, impulsiva e inconsciente, hasta la vida activa, racional y consciente, se va configurando a través de experiencias perceptivas entretejidas con las experiencias lingüísticas. El conjunto total de experiencias sintetizadas —perceptivas, afectivas, racionales y lingüísticas— *del otro* le permite al sujeto tender otro tipo de «puente» por medio del cual «el otro» configura con él un «nosotros». En otras palabras, la «síntesis de experiencias» no se da únicamente al interior de cada persona-sujeto, sino que los diversos sujetos sintetizan *intencionalmente* sus experiencias subjetivas entre sí, dando lugar a experiencias subjetivas comunes. Así, al «completarse» las experiencias de uno con las del otro, de modo recíproco, emerge —como decía— la idea de un «nosotros», y a través de este nosotros, la de un «mundo» común.

Si el fenomenólogo, en un análisis «estático», se descubre a través de sus experiencias intuitivas como un sujeto intencional,

la experiencia del otro lo descubre como intersubjetividad interintencional, vale decir, como vida subjetiva en *primera persona plural*. Solo experimentando el mundo como un «nosotros» cada sujeto es capaz de percibir el mundo como un horizonte compartido, y no simplemente como el ámbito de su vida individual. El «nosotros» experimenta el mundo a través de conceptos, valores, normas, deberes y derechos *comunes*, pero también a través de «perspectivas» compartidas. Una primera noción de «objetividad» hace aquí su aparición. Es «objetiva» una experiencia compartida, una perspectiva que no solo es individual, sino comunalizada. Aquí nace la noción de un «mundo objetivo», pero antes de hablar de él, habría que hablar de «mundos culturales». El «nosotros» que se relaciona con el mundo a través de valores e ideas compartidas, da origen a las llamadas *comunidades culturales*. Podríamos tratar a las comunidades culturales también como personas, pero de un segundo nivel, o «*personalidades de orden superior*». ¿Por qué como *personas*? Porque las diversas comunidades culturales se diferencian entre sí como las personas-sujetos individuales se distinguen entre sí. Cada comunidad cultural tiene también su «sello» y su «historia personal» que la distingue de las demás, su «personalidad colectiva» que se ha ido forjando a lo largo del tiempo. Sus experiencias colectivas han ido sedimentándose en tradiciones, transmitidas de generación en generación, que constituyen el conjunto de valores y modos de experimentar el mundo propio a sus cosmovisiones. Cada comunidad cultural tiene *su* «historia colectiva». De ese modo, así como las distintas personas-sujetos se distinguen entre sí y se relacionan entre sí, primero como «extraños» y en «tercera persona», de igual modo puede decirse que se dan las relaciones entre comunidades culturales diversas. Se puede eventualmente pasar del «nosotros» y «ellos», los extranjeros, a «nosotros» y «ustedes», que comparten con nosotros una comunidad mayor. Asimismo, se puede eventualmente «tender puentes» entre las diversas naciones y culturas, superando sus diferencias culturales y valorativas, para constituir un «nosotros» de orden superior: la idea de una comunidad humana universal.

La idea de un «mundo objetivo» universal, que proviene de las ciencias naturales desarrolladas desde la Edad Moderna, presupone como correlato ideal a su base una comunidad humana universal. Esto es, todo hablar de un «mundo objetivo» universal,

presupone un mundo «supra cultural», que trasciende las diversas perspectivas de las culturas, y que es válido para una comunidad humana universal a su base —o que es aceptado por ella.

§6. **De la fenomenología a la antropología**

Esta breve exposición de algunos elementos de la concepción fenomenológico-trascendental de la vida del sujeto y de la persona no ha querido partir de modelos establecidos de lo que sea el hombre, de lo que «debe ser» la conciencia, ni de consideraciones «objetivas» —desde la «actitud natural»— de los vínculos que necesariamente la atan a procesos psico-fisiológicos o biológicos. La aproximación fenomenológica simplemente intenta describir la experiencia consciente misma, tal como ella se vive en primera persona, primero singular, luego plural —experiencia intencional, temporal, sintética, horizóntica e histórica, que se vive, por ende, de modo individual y de modo colectivo. La fenomenología quiere señalar, con su aproximación, que todo «modelo» que el ser humano forja respecto de lo que el mundo sea, de lo que el otro sea, o de lo que la propia conciencia sea, no importa de qué punto de vista, sea este teórico-conceptual, científico experimental, estadístico, axiológico, ético o religioso, halla su *punto de partida* en las *propias experiencias conscientes* del sujeto. Es *en sus experiencias*, como ser humano consciente, que el sujeto comienza a comprender en qué consisten la conciencia, el conocimiento y la acción. Estas experiencias primordiales, trascendentales, constitutivas de todo modelo del mundo, de las cosas y de los propios sujetos, dotadas de validez, se hallan en el *punto de partida*. Las concepciones del mundo y del ser humano, las cosmovisiones, no son sino *resultados*, productos de las experiencias sintéticas concordantes, individuales y colectivas de los sujetos, que en tanto tal exhiben su evidencia.

El análisis fenomenológico-trascendental de la vida del sujeto la ha descrito como una vida *constituyente* y a la vez *constituida*. El punto de vista «constituyente», vivido en primera persona, de modo radicalmente subjetivo, es el de la *fenomenología*; el punto de vista «constituido», como un yo mundanizado, encarnado, con una historia personal y habitualidades individuales, el de la *antropología*. Este punto de vista es técnicamente definido

como «la auto-apercepción mundanizante del ser humano». Ahora bien, en un texto como este, de naturaleza más introductoria, no he querido tocar la discusión que se ha entablado a nivel de intérpretes de Husserl y fenomenólogos[44] respecto de si Husserl llega a afirmar más de un «yo», radicalmente distinto: el yo mundano, el yo trascendental y el yo fenomenológico. Baste recordar para los propósitos de este espacio la *incomodidad* que expresa Husserl cuando Eugen Fink, en su manuscrito sobre la sexta *Meditación cartesiana*, divide el yo en uno trascendental y otro fenomenológico, el primero objeto de una «Teoría trascendental de los elementos» y el segundo objeto de una «Teoría trascendental del método». Si uno acude a los manuscritos, por cierto, parece toparse con la «multiplicación de los yos», pues uno halla el pre-yo, el proto-yo, al lado de muchas otras denominaciones. El propio yo mundano es la conciencia empírica del psicólogo naturalista, la conciencia pura del psicólogo intencional, el yo psicofísico de los estudios psico-fisiológicos, la persona de los estudios antropológicos culturales, etc. Pero lo que debe quedar claro es que para Husserl no hay aquí esquizofrenia filosófica posible: *existe solo un yo*.[45] Todas las diferencias referidas conciernen al *modo cómo* estos yos aparecen en las diferentes aproximaciones constitutivas. Estas diferencias son precisamente aquellas que el fenomenólogo está en capacidad de poner en claro. Esto no quiere decir, por cierto, que no se dé una ineludible «circularidad hermenéutica» en dicha puesta en claro, nombre muy elegante —pero que alude a la misma problemática— que coloca Heidegger sagazmente al problema planteado por el *Dasein* respecto de la pregunta por el «sentido del ser» en general y de su ser en particular. Que vivimos en una suerte de «familiaridad» anticipativa de aquello que solo podrá plantearse luego de aplicado el método fenomenológico de la reducción, antes de que sea objeto de una «reflexión explícita», forma parte constitutiva esencial de la cuestión *trascendental* por excelencia. Otro problema, pero en relación con el anterior, es aquel relativo a la *universalidad* y *necesidad versus* la *particularidad* y *contingencia* del «yo trascendental» respecto del «mundano», para poner las

44. Incluyendo la posición de Eugen Fink en la *VI. Cartesianische Meditation*, Teil I; *cfr. Hua Dok II*/1.

45. *Hua Dok II*/1, p. 22.

descripciones fenomenológicas al supuesto abrigo de las contingencias empíricas. La *temporalidad* —sin embargo— y su implícita *historicidad*, es tan parte de las estructuras *a priori* de la vida del sujeto como la *intencionalidad* desde el primer Husserl, el «estático». Múltiples textos de Husserl, inclusive en *Ideas I*, dan a entender que las propias descripciones del fenomenólogo no son comparables a los conocimientos de las disciplinas eidéticas exactas, como las matemáticas,[46] y que están ellas mismas sujetas a una cierta historicidad tal, que el fenomenólogo conserva «el *habitus* de una íntima libertad incluso frente a (sus) propias descripciones».[47]

Respecto de la relación de la fenomenología con la antropología, habría que acotar lo siguiente. Desde el momento en que la propia «vida consciente» en sentido amplio ha sido descrita como el campo abierto de la sucesión temporal de *experiencias* propiamente conscientes, actuales o activas —sobre el trasfondo de experiencias inconscientes, potenciales y pasivas, primarias y secundarias— *de un yo encarnado* e *histórico*, en el proceso genético desde *su* nacimiento hasta *su* muerte corpórea, renovándose de este modo cada vez con la emergencia de nuevos individuos de la especie humana, puede decirse que la *fenomenología trascendental* es idéntica a una *antropología trascendental* de un nuevo cuño.[48]

---

46. *Hua III*/1, pp. 154-156 (*Ideas I*, pp. 240-243).

47. *Ibid.*, p. 224 (*ibid.*, p. 235).

48. En un sentido similar concluye Javier San Martín su texto «Phénoménologie et anthropologie», *op. cit.*, p. 114.

CAPÍTULO III

ESTIMACIÓN Y VOLICIÓN: FUNDAMENTOS INTENCIONALES

§1. **Ética «formal» y ética «material» de los valores**

El examen de los actos valorativos y morales dentro de la corriente fenomenológica se ha apoyado prioritariamente en las obras de Max Scheler, uno de los más conocidos y populares fenomenólogos alemanes del siglo XX por su desarrollo específico de la «filosofía de los valores». Contrario al conocido «formalismo» de las escuelas neo-kantianas, triunfó especialmente entre las dos guerras mundiales con su llamada «ética material de los valores»,[1] que, visto desde una perspectiva histórica más amplia, reivindica una aproximación más clásica —platónico-aristotélica— de la ética.

Sin embargo, Max Scheler mismo estuvo fuertemente influenciado por la obra de Edmund Husserl, fundamentalmente por sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901),[2] obra que a comienzos del siglo XX reintroduce tanto en lógica como en ética y axiología una concepción apoyada en *contenidos* conceptuales, normativos y valorativos, al lado de las exitosas y emergentes concepciones formalistas (extensionales, algebraizadas) de dichas disciplinas. Husserl observa con admiración —y a la vez descon-

1. Fundamentalmente en su obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern: Francke, 1966 (quinta edición) (*Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Revista de Occidente, 1941-1942), además de otros textos.

2. *Hua XVIII*, *XIX*/1 y *XIX*/2 (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, volumen I y II, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos; en adelante *IL* I, y *IL* II).

fianza— la creciente «algebraización de la lógica» desde la última década del siglo XIX; no la desacredita ni ataca, porque reconoce en ella una potencialización de la razón instrumental, o técnica, que permite al hombre superar la intrínseca finitud de su racionalidad intuitiva. Pero desconfía de su explotación *unilateral*, pues teme que dicha potencialización lleve a los científicos y sujetos contemporáneos a olvidar el «mundo-de-la-vida» intuitivo a su base, desde donde en última instancia se lleva a cabo toda abstracción formalizante. Señala, por ende, desde muy temprano la necesidad de conservar al lado de una «lógica extensional» o «de clases» (*Umfangslogik*) una «lógica de contenidos» (*Inhaltslogik*) que la complemente y asegure no solo su articulación mutua, sino la última conexión de aquella con el mundo de la vida (tema este que se ve con mayor claridad en las obras de la última década de su vida). El triunfo del *apriorismo* formal —en lógica, ética y axiología— en contra de las concepciones naturalistas y psicologistas es en gran parte mérito de los neo-kantianos. Mas el paso dado por el neo-kantismo no es suficiente para combatir el naturalismo, según Husserl; debe darse un paso adicional, reconociendo una dimensión *a priori* «material», vale decir, un dominio de categorías eidéticas, de *contenidos* esenciales (tipos, esencias o *eide*). Y así como en el ámbito de la filosofía, al lado de la «lógica» u «ontología formales» han de reconocerse «ontologías regionales» o «materiales» que contienen los conceptos materiales esenciales de todas las disciplinas de las ciencias y de la cultura, de modo paralelo ha de reconocerse —opina Husserl— una dimensión de *contenidos* normativos y valorativos para los dominios de la ética y la axiología.

La obra de Nicolás von Hartmann (1882-1950) también fue durante décadas más conocida que la obra de Husserl.[3] Así, Scheler y Hartmann imprimieron a su aproximación fenomenológica de la ética y axiología una orientación «objetivista», mas esta pronto cayó en descrédito, luego de la Segunda Guerra Mun-

3. No solo su obra titulada *Ethik*, Berlín: Walter de Gruyter, 1962 (cuarta edición), sino sus obras anteriores: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim am Glan: A. Hain, 1948 (*Ontología*, I, *Fundamentos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1954, traducción de José Gaos); y, Menzer, P. y Liebert, A. (eds.), *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlín: Pan-Verlagsgesellschaft (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Cuaderno 32), 1931 (*Hacia el problema de la dación de la realidad*).

dial. No hay que olvidar, sin embargo, que ambos no hacen sino sistematizar creativamente descubrimientos de sus antecesores, Franz Brentano[4] y Edmund Husserl; y que estos últimos tampoco inventan la «filosofía de los valores» o «axiología», pues esta se desarrolla con ímpetu hacia fines del siglo XIX en las corrientes formalistas y *a prioristas* del neo-kantismo anti-naturalista y anti-positivista.

Lo que me propongo aquí es un breve examen de las bases intencionales de la voluntad y la estimación, en la obra del fundador de la fenomenología, el filósofo alemán Edmund Husserl (1859-1938). Creo que su aproximación *sui generis* a estos temas puede servir tanto de complemento a las discusiones éticas y axiológicas actuales, como echar luces a aspectos inéditos y frecuentemente pasados por alto en las mismas.

§2. **Fenomenología de la vida estimativa y volitiva: dos orientaciones**

Hay dos momentos esenciales en el desarrollo de la ética y de la axiología de Husserl, que *grosso modo* corresponden a los dos períodos del desarrollo de su método trascendental: el de la fenomenología *estática* y la fenomenología *genética*. Lo que distingue, sin embargo, el punto de vista de Husserl a lo largo de toda su reflexión sobre la ética en ambos períodos, es la constatación del *gobierno de la razón* sobre todas las «tomas de posición» activas del sujeto: tanto las *dóxicas* o *teoréticas,* como las *axiológicas* y *prácticas*. Desde 1907, Husserl intenta una «crítica de la razón» unitariamente concebida, tanto teórica, práctica como axiológica.

La primera etapa es anterior a la Primera Guerra Mundial y se halla recogida en algunas lecciones que dictó en Gotinga (fundamentalmente 1908, 1911 y 1914).[5] Todas están aproximadamente bajo la égida de sus primeras obras —*Investigaciones lógicas* (1900-1901)[6] e *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía*

---

4. Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig: Meiner, 1936 (tercera edición) (*Sobre el origen del conocimiento ético*).

5. *Cfr.*, *Hua XXVIII* («Lecciones sobre ética y teoría de los valores 1908-1914»).

6. *Cfr.*, nota 2, *supra*.

fenomenológica—[7] y de la influencia de su maestro, Franz Brentano (1838-1917),[8] pues, como señala Ullrich Melle en su introducción como editor a *Hua XXVIII*, en los cuatro semestres que Husserl estudió con Brentano entre 1884 y 1886, siguió con él dos lecciones de cinco horas semanales sobre filosofía práctica. Según Husserl, Brentano se propone superar el escepticismo subjetivista y relativista en la ética mediante una «científicamente fundada»; concebida a su vez como debiendo conciliar la orientación objetivista y universal de la ética, por un lado, y sus orígenes emotivos, subjetivos y contextuales.[9] Los fundamentos de la ética, según esta concepción, son, por un lado, la «psicología de los sentimientos morales y valorativos» y, por el otro, la axiología o «teoría de los valores». Se trata, pues, tanto de una «teoría de los valores» como de una «psicología de los valores». Además de Brentano, Husserl también recibió la influencia de otros austriacos de esta escuela, como Christian von Ehrenfels y Alexius Meinong. La noción de «valor» fue, como es sabido, primero usada de modo más significativo en la economía política, siendo la orientación predominante la «objetivista». El hermano de Franz Brentano, Lujo Brentano, quizás fue el primero en aplicar los principios de la escuela de su hermano al ámbito de la economía, ganando un premio Nobel sobre el tema de utilidad marginal, definiendo el concepto de valor tomando en cuenta el aspecto subjetivo de los deseos, expectativas, necesidades etc., de los sujetos económicos.[10]

Cabe destacar que en este período de la pre-guerra, a pesar de plantear la necesidad de una «ética material de los valores» al lado de la concepción formal, de tradición neo-kantiana, Husserl desarrolla una concepción de la «ética formal de los valores» o de la «axiología formal», que, si bien él mismo concibe como una mera corrección y ampliación de las leyes de Brentano, constituye ella misma un aporte y novedad, aunque la deja en estado

---

7. *Cfr.*, *Hua III*/1 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *Ideas I*).

8. *Cfr.*, Brentano, Franz, *Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern* (editado por Francisca Mayer-Hillebrand), Berna: Francke, 1952. *Cfr.*, *Hua XXVIII*, p. xvi.

9. Melle, Ullrich, «The Development of Husserl's Ethics», en: *Études phénoménologiques*, N°s 13-14, 1991, p. 118.

10. *Ibid.*, pp. 118-119 *passim*.

embrionario. Así, se concentra en determinar de modo formal en qué consiste la «corrección volitiva» y el bien práctico supremo («lo mejor es enemigo del bien»). El principio, noéticamente expresado, dice: «haz lo mejor a tu alcance». Noemática u objetivamente expresado, el principio dice: «Lo mejor alcanzable en toda la esfera práctica no es solamente lo mejor hablando comparativamente, sino más bien, el único bien práctico».[11] Así, la voluntad solo puede aspirar a sus propias posibilidades *prácticas*, y elegir el valor supremo entre todos los valores que allí se encuentran. Lo original de este planteamiento es la necesaria dependencia de esta suerte de «imperativo categórico formal», con: 1) la situación o el contexto respectivo de la acción; 2) su ámbito práctico; y, 3) el resultado de sopesar las posibilidades de llevar a cabo el valor dentro de dicho ámbito práctico. Esto es, su dependencia con la «forma» de una aplicabilidad práctica posible. En añadidura, al lado de esa suerte de «ética y axiología formal pura» Husserl introduce la idea de leyes *a priori* «materiales», trasladando al campo práctico una distinción que ya había introducido en sus *Investigaciones lógicas* entre 1900-1901 en el ámbito de la lógica y la teoría de las ciencias. Aunque Max Scheler no conoció las lecciones de ética de Husserl de 1908, sí leyó las *Investigaciones lógicas*, y en ese sentido, como he señalado anteriormente, Husserl resulta el verdadero inspirador de la «ética material de los valores» de Scheler. No se trata de leyes éticas o axiológicas «empíricas» como podría pensarse en un primer momento. Se trata más bien de leyes referidas a un *contenido* determinado, a *tipos* y *familias de objetos* que portan predicados de valor. «De no admitirse este *a priori* material, [...] entonces el concepto de valor objetivo carecería de soporte y, en consecuencia, tampoco habría un soporte para la idea de un carácter preferible objetivamente pre-establecido, ni para la idea de algo "mejor"».[12] Husserl distingue, aunque casi sin desarrollar mayormente el tema, entre valores sensibles, hedonísticos, y espirituales. Entre estos últimos, a su vez, se distinguen los valores científicos, artísticos, y el amor —tanto el de tipo racional, dirigido a sí mismo, como el amor al prójimo. En algunos textos aparecen entre estos últimos los valores religiosos.[13]

---

11. *Hua XXVIII*, p. 221.
12. *Ibid.*, §18, p. 131. También *cfr.*, Melle, Ullrich, *op. cit.*, pp. 120-121.
13. Melle, Ullrich, *op. cit.*, p. 122.

Un segundo período, después de la guerra del catorce, marca un giro en el desarrollo de su «ética material de los valores», fuertemente influenciada ahora por J.G. Fichte.[14] Husserl no solamente acepta un claro orden o jerarquía entre valores sensibles y espirituales (siendo los primeros solo medios para posibilitar los segundos), sino que además distingue en estos últimos —los espirituales— entre aquellos orientados «subjetivamente», y los orientados «objetivamente» (como los valores y bienes de la cultura). En una carta de 1918 a su amigo Adolf Grimme acota: «He devenido cada vez más consciente que los prospectos religiosos que la fenomenología me ha abierto despliegan conexiones sorprendentemente cercanas a la teología tardía de Fichte, y cuán interesante es su filosofía del período tardío [*post* 1800]. Léanse esencialmente los escritos posteriores a *La vocación del hombre*, en especial su *El camino hacia la vida bienaventurada*. Naturalmente, hay allí varios comentarios abstrusos, y mucha violencia fichteana, pero también intuiciones hermosas».[15] A partir de esta época, Husserl vincula todo su proyecto epistemológico a un ideal ético.[16] Volveré sobre la fenomenología de la volición y de la estimación en este período más adelante.

§3. **Unidad de la razón: paralelismo de las esferas**

Una constante en la concepción husserliana de la razón es la existencia de una «analogía» entre sus estructuras y funcionamientos teóricos, prácticos y axiológicos: «Paralelamente a la actitud teórica, corren como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica».[17] Dicha analogía no se debe a otra cosa que a su concepción de que la «razón no admite ninguna distinción en "teórica", "práctica", y "estética" y ello por más que se

14. Fichte, Johann Gottlieb, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805), Berlín: Volksverband der Bücherfreunde, 1924, editado por August Messer (*Las características de la época actual*).

15. Pasaje citado por Melle, Ullrich, *op. cit.*, p. 123.

16. *Cfr.*, el cuarto capítulo del presente trabajo, «La dimensión ética de la reducción trascendental».

17. *Hua IV*, p. 7 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q., p. 137; en adelante, *Ideas II*); *cfr.*, también *Hua XXVIII*, pp. 119 ss.

haga», pues «el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yoicos».[18] Esta misma idea está —sin el elemento teleológico— ya expresado en *Ideas I*, de 1913, como el «Entretejimiento de todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica».[19] En ese sentido, plantea una analogía entre la «lógica formal pura», la «axiología formal pura» y la «*praxis* formal pura».[20] La dimensión formal, y sus leyes, son indispensables para asegurar la *racionalidad* ética y axiológica, permitiéndoles a estas disciplinas protegerse de incursiones de la sin-razón. Pero Husserl deja solo esbozos de una posible configuración de la axiología y la ética formales puras.

Un punto a destacarse en este paralelismo entre otros —con el que inicia *Ideas II*— es el relativo a las «predaciones».[21] Así, en los «actos teóricos» o cognitivos («objetivantes»), donde los objetos son puestos como existentes y explicitados, eventualmente en predicaciones o juicios, estos ya están de cierto modo predados de antemano en ciertas vivencias intencionales que constituyen su sentido de modo pre-predicativo o pre-teórico, por ejemplo en vivencias perceptivas. La conciencia, señala Husserl, puede girar la mirada desde las objetividades pre-dadas y su sentido pre-teórico en dirección de las objetividades de nivel superior, cuyo sentido teórico es el de ser «objetividades categoriales», de pensamiento, como en el caso de las entidades matemáticas. Hay muchas gradaciones posibles, sirviendo como vivencias predadoras —«fundantes»— siempre aquellas que se hallan en un nivel inferior a las más complejas, «fundadas». Los actos emotivos pueden formar parte de estas vivencias pre-dadoras de los actos teóricos, pero no son relevantes para la constitución de su sentido, opina Husserl.

De modo paralelo a los actos teóricos, los «actos valorativos» (estimativos) en tanto «tomas de posición» de la esfera

---

18. *Hua VI*, pp. 275-276 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne, p. 308; en adelante, *Crisis*; modificaré la traducción donde sea necesario, siguiendo la reciente versión de Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).

19. Cfr., *Hua III*/1 (*Ideas I*), §139.

20. *Hua III/1* (*Ideas I*), §147; *Hua XXVIII*, §5 *passim*.

21. *Hua IV* (*Ideas II*), §4; *cfr*., también *Hua III*/1 (*Ideas I*), §§116-118, 121.

emotiva, también pueden tener como base o fundamento objetividades predadas, como las perceptivas, sobre las que constituye un sentido valorativo. Se puede pasar del mero ver un cielo azul resplandeciente a mirarlo con arrobo, esto es, añadiendo una vivencia intencional emotiva. Se puede cambiar de actitud respecto de un mismo objeto y captarlo con un *sentido* distinto. Así, todo «apreciar», «estimar» o «valorar» es un *acto* o *vivencia emotiva*.[22] Sobre la base de estas vivencias emotivas se puede, asimismo, emitir un juicio sobre el valor (asumiendo una actitud teórica). Hay, pues, dos tipos de intuiciones: una sensible (la que se ejecuta en la percepción, por ejemplo), y otra axiológica (el gozo estético como acto de disfrute de un objeto estético). Lo mismo ocurre con los actos en la esfera de la voluntad. Una cosa es querer algo (en actitud volitiva), y otra juzgar sobre lo querido como algo «prácticamente exigido» (en actitud teórica).[23] Pero en ambos casos, determinadas vivencias representativas (percepciones, imaginaciones, recuerdos, etc.) dan previamente la objetividad querida en cuestión.

§4. **El auto-trascenderse del sujeto**

Luego de destacar la unidad y el paralelismo de las dimensiones de la razón, es necesario destacar las propiedades o estructuras fundamentales de la vida del sujeto, o de la conciencia: *la intencionalidad*, de un lado, y la *temporalidad* del otro.[24] Cuando Husserl señala que la vida de la conciencia se caracteriza por ser intencional y temporal, se refiere a que toda *experiencia humana* en general, la integridad de la vida y de los estados de la conciencia, puede exhibir dichas *estructuras universales*.

Pero aquellas estructuras solo son visibles ante un tipo de reflexión especial, que no es igual a una introspección psicológica cualquiera. Esta reflexión *sui generis* ha sido denominada «reducción». La reducción no significa, como se la ha malinterpretado con frecuencia, un desinteresarse de la vida, un abandonar o negar el mundo. Se trata, por cierto, de un «voltear la mirada»

---

22. *Cfr.*, *Hua IV*, pp. 7-10 (*Ideas II*, pp. 37-39).
23. *Ibid.*, p. 10 (*ibid.*, p. 40).
24. *Cfr.*, *Hua III*/1 (*Ideas I*), §§76-86 («Estructuras universales de la conciencia pura»).

hacia la vida de la conciencia —como en toda reflexión— añadiendo un *nuevo interés*, un interés de *segundo nivel*, que tiene por objeto observar *cómo* es que la vida del sujeto se desenvuelve en el mundo, *cómo* lleva a cabo sus actividades *dóxicas* (es decir, cómo se configuran en general sus creencias, por ejemplo aquellas involucradas desde la percepción en la vida cotidiana), *cómo* se constituyen sus actividades *teoréticas* y sus contenidos, sus actividades *prácticas* y sus sentidos, sus experiencias *axiológicas* y sus valores.[25] En esta reflexión, el fenomenólogo, piensa Husserl, descubre que la vida del sujeto está siempre volcada naturalmente hacia el mundo, hacia lo que lo trasciende, o hacia sí mismo, como entidad mundana. Pero no está volcado hacia el mundo de modo ciego o pasivo sino *dando* continuamente *un sentido* a lo que hace, a lo que conoce, *emitiendo* continuamente *estimaciones valorativas*, interpretando. A este sujeto volcado de un modo «significativo» hacia el mundo Husserl le da el nombre de *sujeto trascendental*. Trascendental porque está volcado hacia lo que él no es, hacia lo que lo trasciende, pero trascendental también porque la apertura del sujeto respecto del mundo (incluyendo el mundo natural y cultural, los otros y uno mismo), es una *apertura* cargada de sentido, en la cual el mundo *aparece* de modo inteligible. Trascendental alude, pues, a lo que Husserl denomina *constitución de sentido* del sujeto intencional.[26]

§5. El *a priori* universal de la correlación[27]

El concepto de intencionalidad es tomado por Husserl de su maestro Brentano, para posteriormente ampliarlo y reinterpretarlo radicalmente a lo largo del desarrollo de su pensamiento. En un inicio, más cercano a Brentano, señala que se trata solo de la propiedad de *ciertas experiencias vividas* de ser «conscientes de algo». Luego, al desarrollar la fenomenología en dirección trascendental, sostiene que es una propiedad que se extiende en

25. *Ibid.*, §§31-32; *cfr.*, también *Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas; en adelante *MC*), §§2-3; y *Hua VI* (*Crisis*), §§39-41, 55, 71 *passim*.

26. Para una primera aproximación al tema de la «constitución de sentido», *cfr.*, *Hua III/1* (*Ideas I*), §86 *passim*.

27. Título del §46 de *Hua VI* (*Crisis*).

cierto modo a toda la vida de la conciencia. Y si bien en un inicio piensa que el ámbito de las emociones, tendencias, instintos, afecciones, sensaciones e impulsos no es propiamente *intencional*, y que los actos intencionales (incluso los sentimientos) —por decir— se «construyen» sobre la base de aquel *material* «vivido» previo, en su segundo período (genético) Husserl considera que toda la dimensión pre-egológica o «pre-intencional» (pasiva) de la conciencia pertenece a una dimensión de la vida *intencional* misma. Y lo hace por razones éticas, al constatar que existe una *continuidad* teleológica en la vida del sujeto entre la *pasividad* de la vida impulsiva y afectiva y la *actividad* de la vida *teorética* y *voluntaria* responsable —en lugar de la anterior «estratificación» entre un ámbito material («hylético») sensible y otro formal (intencional) trascendental, ámbitos distintos y articulados según el esquema kantiano materia-forma («forma de la aprehensión *versus* contenido de la aprehensión»).[28] Con esta transformación Husserl introduce *eo ipso* el concepto de *responsabilidad* en el desarrollo de la vida del sujeto.

Esencialmente la intencionalidad no es otra cosa que la «universal correlación» entre el mundo y la conciencia del mundo.[29] Se trata propiamente de un *a priori* universal, es decir, una *estructura* absolutamente ineludible de la vida de la conciencia o del sujeto. Lo puesto en relación son los dos polos involucrados en toda «conciencia de algo»: uno propiamente *subjetivo*, psíquico, al que Husserl inicialmente denomina *noético*, y otro más bien *objetivo*, denominado *noemático*, una «unidad de sentido». El polo noético obtiene su nombre de *noesis*, el que a su vez proviene de *nous*, señala Husserl en 1913.[30] Se trata de la capacidad o «función» de la vida de la conciencia de «dar sentido».[31] Esta capacidad tiene como su eje un polo-yo, o un yo que es centro de todas sus experiencias.[32] El yo, a su vez, es *activo* cuando es propiamente consciente y *responsable* de sus actos y experiencias, desde todo punto de vista (teorético, práctico, axiológico);[33] Hus-

28. *Cfr.*, en general, para la relación entre génesis pasiva y activa, *Hua I* (*MC*), §§37-39.
29. *Hua VI* (*Crisis*), §46.
30. *Hua III*/1, p. 194 (*Ideas I*, p. 284).
31. *Ibid.*, §86.
32. *Ibid.*, §80.
33. *Hua IV* (*Ideas II*) §59.

serl lo denomina «yo puro», «proto-yo» o «yo primordial» (*Ur-Ich*). Hay yo, también, a un nivel más primitivo, «inferior», en los estados de inconciencia o de pre-conciencia, no solamente en la más tierna infancia, sino también en el trasfondo inconsciente de la vida adulta. Se trata de un *yo pasivo*, un «pre-yo» (*vor-Ich*), que funciona como centro pasivo de todas las experiencias impulsivas, instintivas, sensibles, primarias de la vida del sujeto, aunque también como centro de la vida pasiva «secundaria», esto es, centralizando las experiencias espontáneas pasadas que permanecen de modo «sedimentado», modificadas en experiencias pasivas o habituales.[34] En un inicio el yo es solo *pasivo*, pero su desarrollo «onto-filo-genético» tiene para Husserl una dirección teleológica, hacia un yo que asume *activamente*, responsablemente, su vida subjetiva, siendo no solamente, como en el primer caso, centro de *afecciones*, sino centro de *actividades*. Ambos son el mismo yo, pero este se desarrolla para Husserl asumiendo activamente la responsabilidad de su vida entera, activamente dando o no curso a su vida pasiva e impulsiva, orientándola, canalizándola.

Decía que el conjunto de vivencias y de experiencias que forman la vida del sujeto, sus *noesis*, permanecen de algún modo en cada sujeto, de modo *sedimentado*, como vivencias o experiencias individuales, personales, que configuran lo que Husserl llama las *habitualidades* de los individuos, en suma, su *personalidad*.[35] Luego de que el individuo asume una posición respecto de algo, se pronuncia o realiza un juicio valorativo, una vez que dichos actos individuales emitidos se han desvanecido, el sujeto queda «convencido» de su posición, de la justicia o verdad de lo dicho, de la decisión o actitud tomada, etc. Incluso cuando cambia de opinión o convicción él sigue siendo aquel que ha vivido dichas experiencias o sostenido aquellas convicciones. Cada sujeto tiene así su propio «estilo», su propio carácter e *historia personal*,[36] forjado desde sus experiencias pasivas más tempranas.

Como estructura de la vida del sujeto o de la experiencia vivida del sujeto, la *intencionalidad* tiene también un lado «noemático», es decir «objetivo» en sentido lato, siempre con hori-

34. *Cfr.*, *ibid.*, pp. 6, 11-13 (*ibid.*, pp. 36, 41-43). *Cfr.*, también *Hua I* (*MC*), §38.
35. *Cfr.*, *Hua I* (*MC*), §32; y *Hua IV* (*Ideas II*), §58.
36. *Hua I*, pp. 100-101, 109 (*MC*, pp. 89-90, 109).

zontes potenciales de objetividades «inactuales», que antes fueron actuales o que pueden eventualmente actualizarse a través de experiencias futuras. En última instancia, el horizonte noemático de toda experiencia intencional —u horizonte de todos los horizontes objetivos— es el «mundo» mismo. Esto quiere decir que los *correlatos intencionales* de la vida del sujeto, de toda actitud y toma de posición, percepción, representación, acto voluntario, etc. también le pertenecen como constitutivos de su ser. En ese sentido, la vida del sujeto es inseparable de su *entorno mundano*.[37] El horizonte mundano familiar circundante de todos los seres humanos se halla, a su vez, rodeado de mundos concéntricos más amplios, naturales y culturales, con comunidades humanas desconocidas, y así sucesivamente. En consecuencia, no solo el mundo natural sino el mundo cultural, que involucra valores de tradiciones pasadas, forma parte constitutiva de cada persona individual y de las colectividades históricas.

La otra estructura básica de la vida intencional del sujeto, es para la fenomenología trascendental la *temporalidad*, tan esencial como la intencionalidad. La vida del sujeto no es meramente una *sucesión* de experiencias puntuales y actuales que se articulan mecánicamente desde fuera o por asociación empírica. La vida de la conciencia «dura», se extiende temporalmente. Lo que se señala como el «presente» o el momento «actual» de toda experiencia, es en el fondo ya una síntesis de tres momentos inseparables: la impresión originaria, la retención inmediata de dicha impresión (memoria «primaria»), y la protención (o anticipación inmediata) del momento que sigue, de la impresión venidera. Vale decir, todo «presente» es ya una duración, una extensión constituida por esos elementos. Pretender que cada experiencia es puntual y aislada, o constituida de elementos puntuales y atómicos, es una abstracción o un mito muy popular en la modernidad, especialmente en el empirismo. Por el contrario, toda experiencia está intencionalmente *sintetizada* con otras, venideras y pasadas, fluyendo unas *en* otras.[38] Así, toda decisión en el presente está sintéticamente vinculada, positiva o negativamente, con experiencias pasadas. La experiencia pasada (ausente en el «ahora») y la futura (también ausente en el «ahora»)

37. *Cfr.*, *Hua IV* (*Ideas II*), §50; y *Hua I* (*MC*), §33.
38. *Cfr.*, *Hua I* (*MC*), §§17-18, y 37.

—es decir, los elementos «inactuales» de la experiencia— se *entretejen de modo esencial* con aquellos propiamente actuales en la vida de la conciencia o del sujeto. Uno puede darse la ilusión de «solo vivir el presente», pero *de facto*, en cada experiencia singular y en la totalidad de las experiencias de una vida, jamás se vive «solo el presente» —o solo el pasado.

La síntesis temporal de las experiencias vividas —actuales y posibles o inactuales— es, pues, una estructura tan *a priori* y universal de la vida de la conciencia como la intencionalidad. También se la denomina *intencionalidad de horizonte*,[39] por lo que el término «horizonte» ha de entenderse fundamentalmente vinculado a la noción de *tiempo*. Esto no solo tiene una consecuencia para toda actividad subjetiva constitutiva de sentido y validez, tanto en la vida cotidiana como en las producciones de las ciencias y la cultura. También tiene consecuencias para el propio fenomenólogo y para todo análisis intencional que este emprenda: en última instancia no hay análisis fenomenológico intencional de tipo terminal, exhaustivo, o «adecuado», de la vida del sujeto: trátese de la teorética, práctica o valorativa. Todo análisis intencional avanza en *zig-zag*.[40] Así como en la percepción de un objeto externo (por ejemplo, de un dado) se puede observar cómo él aparece en una multiplicidad cambiante de aspectos o de lados a medida que se le voltea, acerca o aleja, etc., del mismo modo sucede al analizar la vida de la conciencia. Solo una ilusión cartesiana perpetuada durante siglos ha hecho creer que la aprehensión de nuestra vida interior es más «transparente» que la experiencia exterior. Muchas dificultades, por el contrario, afectan a la reflexión. El que los eventos descritos se hallen en un *río heracliteano* donde nada parece permanecer, es una de ellas.[41] El que la descripción tenga que «perseguir a nado» lo que describe desde el punto del «ahora» de la descripción, mientras que lo percibido se aleja por trechos del presente, es otra. Por ello el análisis intencional busca ser «eidético», describir estructuras-tipo o formas intencionales en intuiciones eidéticas y fijarlas en términos que se van precisando en el camino.[42]

39. *Ibid.*, §19.
40. *Hua VI*, p. 59 (*Crisis*, p. 101).
41. *Ibid.*, 159 (*ibid.*, p. 164).
42. *Hua III*/1 (*Ideas I*), §66.

§6. **Referencia intencional diferenciada**

La reducción revela, pues, el carácter trascendental del sujeto intencional, cuya primera condición de posibilidad es precisamente la estructura intencional de la conciencia. Ya he mencionado que Husserl tomó la noción de *intencionalidad* de su maestro Franz Brentano, para quien este concepto, sin embargo, todavía carecía de la dimensión *trascendente* —y por ende, propiamente *trascendental*. En efecto, Brentano sostuvo que todos los fenómenos psíquicos o procesos mentales —denominados en aquella época «representaciones» (*Vorstellungen*), como sentir, imaginar, concebir, juzgar, dudar, espectar, valorar— son *intencionales*, esto es, están dirigidos a un *correlato* «*objetivo*».[43] Pero según Brentano lo que caracteriza a la intencionalidad son fundamentalmente dos propiedades: 1) la capacidad de todo proceso mental de *referirse o dirigirse a un contenido u objeto*, y de *distintas maneras* (esta diferencia está determinada por el *objeto*, para Brentano); y, 2) el hecho de que todo proceso mental *contiene* intencionalmente —esto es, de modo *inmanente*— un objeto (que puede ser real o irreal, existente o inexistente indistintamente).[44] Si bien el objeto intencional, para Brentano, no es en ese sentido propiamente «trascendente», caracterización que será propiamente el aporte de Husserl, sí insiste en un elemento fundamental de la intencionalidad que Husserl aprecia: su *carácter diferenciado.* Así, en la representación hay algo representado o concebido; en el juicio, algo admitido o rechazado; en el amor, algo amado, en el odio, algo odiado, en el apetito, algo apetecido, etc. En todos estos casos se trata, pues, de «objetividades» con *sentidos distintos*, aun cuando a la base pudiera tratarse del mismo «objeto». En conformidad con las distintas objetividades, Brentano distingue claramente tres tipos de *relaciones intencionales:* 1) representaciones (aprehensiones, por ejemplo, los actos en los que se dan conceptos); 2) juicios (procesos en los que se vinculan dos o más representaciones); y, finalmente, 3) sentimientos o *actos de la volun-*

---

43. Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1973 (reimpresión de 1924), editado por Oskar Kraus, volumen I, pp. 124 (*Psicología desde el punto de vista empírico*).

44. *Ibid.*, volumen 1, pp. 136-137.

tad.[45] En añadidura, sostiene que tanto juicios como actos de la voluntad y sentimientos —creencia que Husserl luego retoma con variaciones— se constituyen a partir de las representaciones que les sirven de base.[46] Así, para Brentano, los actos de la voluntad y los actos valorativos son «actos fundados», de segundo nivel, cuyos correlatos objetivos —los objetos juzgados, valorados o deseados— son, *ante post*, objetos representados. La intencionalidad en dichos actos fundados tiene así para Brentano, una *doble referencia* —la de las representaciones a la base, dirigidas al objeto puro y simple representado, y la de los actos fundados dirigida a los objetos intencionales también «fundados» (los «estados-de-cosas» juzgados, valorados, etc.) En suma, la representación de base permite «representar» un objeto —por ejemplo, la percepción permite percibir un objeto, tenerlo como «percepto»; una representación simbólica permite concebir un objeto cualesquiera, como entidad formal, etc. Sin embargo, más allá de la simple representación, los actos *judicativos o valorativos* fundados permiten «reconocer» al objeto, estimarlo positiva o negativamente, aceptarlo o rechazarlo, calificarlo de verdadero o falso, etc.[47]

Sobre esa base Brentano desarrolla su teoría práctica y su axiología, que se diferencia del ámbito teorético, en cuanto a que en el ámbito de los actos prácticos y valorativos caben *gradaciones* que no caben en el ámbito teorético. En efecto, en el ámbito teorético solo puede afirmarse de algún objeto que es verdadero o falso, pero no que es más o menos verdadero o falso. En el ámbito de los sentimientos, de las emociones y de los actos de la voluntad y de la estimación, en cambio, existe una gradación, que está a la base del *preferir*, que para Brentano es equivalente a la *verdad* del ámbito teorético. Así, hay *valoraciones correctas* e *incorrectas*. Son correctas, las valoraciones que *prefieren* lo *bueno* antes que lo malo, o lo «menos malo» antes que lo «más malo», o lo «más bueno» antes que lo «menos bue-

45. *Ibid.*, volumen 1, pp. 125 y 203 *passim.* «Las tres clases fundamentales naturales son: representaciones, juicios y fenómenos del amor y del odio». *Ibid.*, volumen 2, 1971 (reimpresión de 1925), pp. 33 ss.

46. *Ibid.*, volumen 1, p. 120 y 136 *passim.*

47. Primero Brentano aborda la diferencia entre representación y juicio (*ibid.*, volumen 2, pp. 38-82), y luego la clase fundamental unitaria de actos del sentimiento y la voluntad (*ibid.*, pp. 83-124).

no». Todo esto tendrá importancia luego en la «ética material de los valores» de Max Scheler, y en el papel que este también le otorgue a los actos de «preferir» en las valoraciones morales. Sin embargo, conforme a su empirismo psicológico, Brentano mostró en su gradación una suerte de utilitarismo «eudemonista», según el cual en última instancia no podía determinarse qué «bien psíquico» podía dejarse de lado en provecho de otro «mejor» (por ejemplo, entre los actos de amor *versus* los actos de conocimiento, etc.).[48]

§7. **Intencionalidad y teleología en la estimación y volición**

Husserl desarrolla creativamente la influencia que recibe de Brentano, especialmente en lo concerniente al concepto de intencionalidad, liberándolo del inmanentismo, fenomenalismo y naturalismo en el que su maestro todavía se halla preso, a pesar de sus titánicos esfuerzos por liberarse de este último, bebiendo de fuentes de la tradición, especialmente la aristotélica. No entraré en el detalle de la crítica de Husserl a Brentano.[49] Me interesa más bien destacar aquí, en relación al concepto diferenciado de *acto psíquico* (o intencional) de Brentano, la concepción unitaria de la razón en Husserl, y el paralelismo en la estructura de sus dimensiones teórica, práctica y valorativa.

En el período de la fenomenología *estática* queda bien asentada la *intencionalidad* como estructura esencial de la conciencia. En el segundo período, *genético*, la vida de la conciencia además de intencional, es *teleológica*. Refiriéndose a Husserl, Javier San Martín señala: «La teleología es [...] La forma de la conciencia misma [...] los actos humanos tienen o proyectan una meta [...] Son teleológicos».[50] Tomemos el caso de una experiencia o acto dóxico (que comporta una creencia), como la percepción de un cubo.[51] La percepción es un acto intuitivo, sostiene Husserl, es decir, coloca el objeto ante la mirada; también la imagi-

48. *Cfr.*, Melle, Ullrich, *op. cit.*, pp. 119 y 121.

49. Puede para ello verse la Quinta Investigación de las *Investigaciones lógicas*. *Cfr.*, *Hua XIX*/1 (Husserl, *IL* II).

50. San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 49.

51. *Cfr.*, *Hua I* (*MC*), §18.

nación, el recuerdo, la conciencia de imagen y la empatía son actos intuitivos. Al captar el cubo el fenomenólogo se percata que se percibe actual y simultáneamente —siempre— solo *un lado*, mas no todos a la vez, de modo tal que la conciencia *apunta* continuamente *más allá* de lo explícitamente percibido por ella o de lo actualmente *dado*, co-mentando siempre los lados implícitos, «inactuales», ocultos a primera vista pero que «pueden aparecer» en el curso ulterior de la experiencia. Cada etapa del proceso de la percepción del objeto confirma, «plenifica», la anticipación que se ha hecho de ulteriores partes del cubo desde las etapas anteriores. Se anticipa, por ejemplo, que si se ven los lados del 1, el 3, etc., al darle vuelta también se verán el 6, el 4, el 2. Lo que enseña este ejemplo simple es que todo acto de percepción (y todo acto o vivencia intencional de la vida consciente), en tanto intencional y temporal, se halla *teleológicamente* orientado hacia una *meta*: que no es otra que la percepción *total* (simultánea) del objeto, aunque esta meta sea imposible de realizar en la práctica y «yazca en el infinito» como una «meta práctica de la intención». No existe, eso es evidente, objeto alguno de percepción que se capte *totalmente* de golpe, o con una «mirada de sobrevuelo».

En todo acto intencional hay, pues, una anticipación teleológica de un momento todavía no dado, pero que, una vez que se da, se espera que cumpla o satisfaga las expectativas anteriores. En caso contrario, el de una contradicción respecto de las expectativas, la síntesis de las experiencias serán síntesis de discordancia —no de concordancia— (como cuando se anticipa un oasis al ver un espejismo en el desierto o la carretera, o al anticipar la aparición de un hombre cuando en realidad, visto de cerca, se trata de un maniquí). Se trata, entonces, de dos elementos intencionales diferenciados: el primero es aquel de la *mención* (*Meinung*), intención o anticipación, y, el segundo, el elemento de «plenificación» o satisfacción intuitiva del acto intencional de mención.[52]

El presupuesto de esta síntesis y diferenciación es la estructura esencial del tiempo.[53] Todo acto intencional se extiende en el tiempo, y todo acto es una mezcla de anticipación y presencia

52. *Hua III/1* (*Ideas I*), §§136 *passim.*
53. *Cfr.*, *Hua I* (*MC*), §§18-19 *passim.*

intuitiva. En esto consiste el carácter perspectivista de la percepción sensible. Con algunas modificaciones, Husserl sostiene que esta característica se extiende a toda la vida y experiencia consciente, incluso a los niveles más altos de la vida teorética. En ella también se dan síntesis entre anticipación y satisfacción, que nunca logran una totalización plena. En otras palabras, nadie puede decir que *agotó*, por ejemplo, el conocimiento de algo. Siempre hay un *plus,* un «más allá», otro aspecto antes no observado, etc. La noción de «cosa en sí» o «realidad en sí» es pues un *ideal* que todo acto intencional (sea teorético u otro) se plantea como su meta, pero que «yace en el infinito». Toda experiencia dóxica y teorética es como una aproximación asintótica a un ideal que siempre guía la marcha del saber (una «idea en sentido kantiano»).[54] Por ello la percepción misma, a la base de todo otro acto cognitivo, está abierta teleológicamente al infinito.

Dicha teleología es consecuencia del *a priori* universal de la correlación y la intencionalidad de horizonte. A dichas estructuras ha de añadirse el carácter intersubjetivo, vale decir, la función inter-intencional de la vida del sujeto. Para seguir con el ejemplo anterior, toda percepción sintetiza las percepciones de otros sujetos-yo, de la comunidad de sujetos-yo, etc., introduciendo en ellas correcciones mutuas. En consecuencia, las experiencias de los sujetos logran —también teleológicamente— una gradación mayor (de «cercanía» y «lejanía») de lo que se denomina «objetividad». Cuando se piensa en la «objetividad científica» más plena concebible, se piensa en una evidencia correlativa a una comunidad (ideal) intersubjetiva de científicos, lo que implica una confirmación mutua (ideal) de todas las experiencias (y métodos científicos concomitantes) actuales y posibles, en general.[55]

Trasladando este esquema a los actos prácticos y valorativos vemos que Husserl, en el primer período del desarrollo de su pensamiento, analiza los sentimientos éticos como actos intencionales «objetivantes» dirigidos a los valores como «objetos intencionales *sui generis*». Los «objetos de valores» se dan a los

---

54. *Hua III/1* (*Ideas I*), §§143 *passim*.

55. *Cfr.*, *Hua I* (*MC*), §§56-58; *Hua VI* (*Crisis*), §§47, 54; y *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante *LFT*), §96.

actos valorativos, sobre la base de actos primarios (agrado, desagrado) de la esfera emotiva —«valicepciones» (*Wertnehmungen*)— que a su vez, constituyen primariamente el objeto de valor de un modo análogo a cómo se constituyen los objetos sensibles en la percepción.[56] El acto valorativo puede igualmente ser vacío o pleno, como en el caso de las vivencias teóricas. Existen representaciones «vacías» cuando se refieren a objetos sensibles en su ausencia, por ejemplo en la referencia conceptual o lingüística a la ciudad de París sin tenerla delante ni en imagen, ni estar en ella. Asimismo, existen otras representaciones «llenas» o intuitivas, que ponen de algún modo a las objetividades «ante los ojos» —como la percepción, la imaginación, el recuerdo, la conciencia de imagen. Pero toda representación intuitiva, «llena», tiene elementos «vacíos» en su composición; se trata en verdad de representaciones «mixtas» de elementos presentes y ausentes, como el caso anteriormente referido de la percepción del cubo, cuyo lado presente mienta «al vacío» el lado ausente o no dado. Del mismo modo, los actos valorativos y tomas de posición éticas o prácticas —de acuerdo con el pensamiento de Husserl en este primer período— pueden o no ser plenificados, mostrarse correctos o incorrectos, a través de una «aprehensión» del valor, una «presencia» del valor.[57] Pero al igual que un precepto, los valores también resultan siendo *telos*, metas, que plenifican los actos éticos, que de lo contrario permanecerían siendo menciones vacías. El valor mismo no es un ingrediente o elemento constitutivo de la vida *psíquica*. Esta pertenece a la *naturaleza*. Aquel es un producto *espiritual*, una «unidad de sentido», esto es, un conjunto de características o propiedades que constituyen la *perspectiva* de nuestra estimación respecto de acciones, personas o cosas.

Ya desde el primer período de las investigaciones husserlianas, el rasgo teleológico aparece como característica de la intencionalidad. Este rasgo es acentuado en el curso sucesivo de sus investigaciones, enfatizándose que toda la vida del sujeto se halla teleológicamente orientada hacia objetividades que se mientan o se dan bajo ciertas perspectivas, «sentidos» y estimaciones, entre ellas valores, normas, etc. Todo acto ético, por ende,

56. *Hua IV*, pp. 9-10 (*Ideas II*, p. 39 *passim*).
57. *Loc. cit.*

está abierto a un perfeccionamiento continuo, histórico-genético,[58] al igual que la infinita apertura de las percepciones. La idea de *perfección* es una suerte de valor que funciona como *telos* de todo acto ético.[59] La realización de la idea de perfección «está ligada a la forma necesaria de una lucha sin fin, pero también a un fortalecimiento al luchar».[60] Todos tienden de modo espontáneo a la felicidad; pero en el ámbito ético dicha espontaneidad se convierte en una tendencia «racional», con el objeto de posibilitar su realización con mayor radicalidad.

En el segundo período de las investigaciones de Husserl, la vida ética está caracterizada por una «decisión racional» por la «renovación». Por otro lado, la felicidad está ella misma ligada a la realización de «valores auténticos cada vez más altos»: «[...] trabajar junto con otros a favor de una cultura de este orden, contribuir a sus más sublimes valores, he aquí la dicha de quienes practican la virtud, la dicha que los eleva por sobre sus preocupaciones y desgracias individuales. [...] ¿Y es que no podemos actuar también *de modo racional*, es que la racionalidad y la virtud no caen bajo nuestro poder?».[61] «La renovación del hombre —añade Husserl—, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética».[62] Su concepción de los valores sufre un giro, aunque preparado por los elementos hallados y descritos en el período anterior, pues antes de ser instancias «objetivas», separadas de la conciencia, y unidas a esta solo de modo «exterior», se convierten para Husserl en *convicciones personales* y en *guías* para la *acción*. La ética como *práctica* aparece con más fuerza que en el primer período, caracterizado sobre todo por la «axiología formal». En lugar de que la ética se supedite a la axiología, ahora la axiología se somete a la ética entendida como *práctica,* vale decir, pasa a ser un momento de dicha *praxis*.[63] Asimismo, al introducir Husserl el con-

58. *Hua XXVII*, pp. 29-32 *passim* (Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura, cinco ensayos*, Barcelona/México: Anthropos, 2002, traducción de Agustín Serrano de Haro, pp. 31-34 *passim*; en adelante, *Renovación*).

59. *Hua XXXVII* («Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924»), pp. 317-320; *Hua XXVII*, pp. 33-34 (*Renovación*, pp. 34-35).

60. *Ms*. E III 1, 3 a/b.

61. *Hua XXVII*, pp. 3-4 (*Renovación*, pp. 1-2).

62. *Ibid.*, p. 20 (*ibid.*, p. 21).

63. *Ibid.*, pp. 20-43 (*ibid.*, pp. 21-46).

cepto de «renovación», no piensa fundamentalmente en un ideal *individual*, sino en una ética *social*; la «renovación» será pues un elemento esencial de la configuración de la vida social y cultural de la humanidad. En este contexto —y bajo la égida de Fichte, como ya se indicó— se perfila para Husserl la idea de un «fin último» que vincula a todos los fines particulares: «El sujeto puede llegar a conocer que el poder, el dinero y otros semejantes no son verdaderos valores absolutos, que la tendencia incondicionada hacia tales fines ha sido incondicionada debido a la ceguera para lo verdadero y para el valor».[64]

Así, la intencionalidad en la vida ética, al igual que en la vida representativa (dóxica, teórica) muestra una tendencia permanente a la implicación de aquello que «excede» a todo logro alcanzado. Se abre así la posibilidad de comprender la «plenificación» o realización ético-práctica más allá del cumplimiento mundano. Por ello es que la teleología de Husserl finalmente se abre a una teología.[65] En efecto, todo ideal científico y ético, por igual, solo puede alcanzarse en una aproximación infinita. La praxis racional y la ciencia verdadera se desarrollan en un horizonte infinito.

§8. **La esfera axiológica y la esfera práctica**

A pesar de que Husserl define la razón simultáneamente como *teórica*, *práctica* y *axiológica*, puesto que la vida teórica de la mente es una suerte de *praxis* que continuamente efectúa valoraciones, y viceversa, él sí distingue netamente las tres esferas. La esfera axiológica, sin embargo, se extiende más allá del ámbito teórico y ético, pues interviene toda vez que se valora, como en los ámbitos artísticos y culturales en general. Por otro lado, dentro de la esfera llamada *práctica* o de la acción (la esfera ética ampliada) cabe también distinguir entre el ámbito *ético* y el específicamente *moral*.[66]

Ya se ha mencionado que Husserl no desarrolla propiamente una ética. Deja esbozos de principios básicos para la *acción*

64. *Ms.* E III 6, 6a.
65. *Hua XXVII*, pp. 33-34 (*Renovación*, pp. 34-35); *Hua XXVIII*, pp. 225-226.
66. *Hua XXXVII*, pp. 10 ss.

racional en general, sobre los que se podría eventualmente fundar una ética de principios morales. Pero dentro de estos esbozos, interesan los *análisis de la voluntad*. En la lección de 1914 reflexiona sobre la naturaleza de la voluntad y sobre el paralelo y diferencia entre el «mero creer» y el «querer voluntario».[67] Lo que pretende es distinguir la voluntad de fenómenos afines, y exhibir su estructura fundamental para ver si de ella pueden derivarse ciertas leyes *a priori*. En suma, lo que logra mostrar es que las «tomas de posición» (*Stellungsnahme*) prácticas y axiológicas son paralelas y parecidas a las teóricas, o a otras formas de «toma de posición» dóxica.

El acto voluntario es, él mismo, diferenciado. La «resolución simple», se distingue así de la voluntad «activa», «negativa», o «positiva», etc. La distinción más importante es sin embargo entre ella y el «mero deseo» (*Wunsch*). El deseo, en efecto, no lleva consigo la *relación con su realización*. En cambio, la voluntad involucra la conciencia de un *camino hacia el fin práctico* planteado,[68] vale decir, de una meta posible y la orientación hacia dicha meta. El deseo, en cambio, implica un «podría ser», «sería hermoso que fuera»; la voluntad, por el contrario, comporta la conciencia de algo que «debe ser realizado».[69] Como la voluntad apunta hacia lo que todavía no se ha alcanzado, involucra una *dimensión temporal específica*, que se da en general en toda la vida de la conciencia. La dimensión temporal específica de la voluntad es el *futuro*,[70] que también implica la apertura a múltiples posibilidades entre las que se puede elegir. Así, la voluntad, abierta al futuro, implica *a priori* la *libertad* de la elección y la *decisión* de una elección, aun cuando *de facto*, no se llegue a elegir: «Pero que toda voluntad (y naturalmente no como el acto psíquico fáctico sino más bien contemplado en un sentido ideal según su esencia) pueda ser vista como la decisión de una elección, situada en una decisión de posible elección, eso es claro *a priori*».[71]

---

67. *Cfr.*, *Hua XXVIII*, pp. 102-125 (Sección III: «Hacia una fenomenología de la voluntad»).

68. *Ibid.*, p. 104.

69. *Ibid.*, p. 105.

70. *Ibid.*, p. 106 (*cfr.*, §15. «Handlungswille und auf Künftiges gerichteter Entschlußwille»).

71. *Ibid.*, p. 218.

El aspecto anterior permite distinguir, otra vez, entre una «voluntad de acción» (*Handlungswille*) y una «voluntad de decisión» (*Entschlußwille*) o de resolución. En el segundo caso, la acción no se da de modo concomitante a la voluntad (de actuar) sino que yace en su futuro, siendo la *acción* precisamente el fin, la meta, esto es, el *telos*, que plenifica o realiza la voluntad. *El fin de toda voluntad* (incluso de la «voluntad de decisión») *es la acción*, vale decir, un «llevar a cabo» futuro, no un mero «estado» futuro. Es *agente causal* en la medida que tiene un *efecto en el mundo*. La voluntad, en suma, no solo atestigua de su presencia atravesando y manifestándose a todo nivel de la vida mental de un individuo particular, sino que manifiesta su «eficacia» —como sostiene Husserl— en la «naturaleza», y en el curso de la realidad en general.

En consecuencia, la voluntad se distingue del deseo porque a diferencia de este ella realiza cosas, en ella se lleva a cabo una realidad. «La voluntad está dirigida a la realidad, no a lo ideal, sino a la realidad actual individual».[72] El deseo, por otro lado, no es una instancia constituyente de valores, como sí lo es la voluntad. En añadidura, la voluntad se funda en actos dóxicos de representación —que el mero deseo no posee— que le permiten saber cuáles son sus posibilidades reales de llevar a cabo ciertos «estados-de-cosas» deseados.

De lo anterior se desprende que, si bien la voluntad es un acto de la vida del sujeto, una experiencia subjetiva, no es simplemente un fenómeno subjetivo o una experiencia vivida *interior*. No ha de olvidarse que la intencionalidad implica la copresencia del mundo en la vida del sujeto. Pero en el caso de la voluntad, esta presencia es mucho más patente y concreta. De hecho, los actos voluntarios son *procesos vividos por sujetos* (en ese sentido comportan una dimensión personal, psíquica incluso), pero al mismo tiempo son *procesos trascendentes*. En tanto tales, comportan una dimensión *pública*, intersubjetiva, es decir, *visible*, que puede ser co-realizada u observada por muchos, así como también evaluada públicamente.

En añadidura, para acceder a la naturaleza de la *voluntad* y comprenderla es necesario recurrir primero a su cara visible, a su producto (o «polo noemático»): a la *acción*. La acción es, en

72. *Ibid.*, p. 109.

efecto, lo primero que se percibe. Solo siguiendo el hilo conductor de la acción el fenomenólogo puede retroceder reflexivamente a la voluntad que se halla en su origen, pues le pertenece esencialmente. En otras palabras, no basta la *introspección* para captar la voluntad, se requiere ver su manifestación en la acción, que exige la publicidad y la pluralidad. Una consecuencia de esto es que quizás no coincidan lo que se «cree que es» la voluntad, con lo que ella «realmente es». Por consiguiente, el propio yo, o la vida del sujeto, que se auto-constituye a través de sus acciones en un inicio no es inmediatamente consciente de lo que hace, esto es, no es plenamente consciente de su voluntad. La fenomenología incursiona así en la dimensión del *inconsciente*, abordándolo de manera *sui generis* y novedosa desde los estudios de Husserl sobre la vida genética, pasiva, de la conciencia.

CAPÍTULO IV

LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

§1. **La reducción como proceso metodológico esencial**

Los escritos de Husserl, como de cualquier otro gran filósofo clásico, en lugar de tesis conclusivas a ser repetidas o aplicadas, incitan a tratar con «las cosas mismas», en todo caso a involucrarnos como perpetuos principiantes en una indagación filosófica que se concibe como una tarea infinita.[1] El trabajo filosófico es la tarea del pensar, es decir de la reflexión crítica. Esta se pone en marcha de modo privilegiado en el diálogo o debate, fundamentalmente en aquel que entablamos con los textos de la tradición y con lo que ellos nos dan a pensar. A veces dicho trabajo consiste en «confrontar y suplementar los pensamientos centrales bien conocidos de un pensador con aquellos menos conocidos y aparentemente periféricos»[2] del mismo. El afán no es meramente erudito, por ejemplo el de aprehender mejor la consistencia de la obra, sino esencialmente filosófico, puesto que simultáneamente se está llevando a cabo una confrontación con los problemas filosóficos mismos. Procediendo así es inevitable repensar, total o parcialmente, el sentido de los problemas y reevaluar los escritos en los que inicialmente se abordaron.

---

1. *Hua V*, p. 139 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, p. 466; en adelante, *Ideas I*).

2. Hart, James, *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica 126*), p. xii.

Un tema metodológico central del pensamiento de Husserl, y que supuestamente garantiza y sostiene el desarrollo de su idea de la filosofía, es el de la «reducción trascendental». No es posible comprender la una sin la otra. Por ello, el malentendido que rodeó a la reducción trascendental, tanto durante la vida de Husserl como ulteriormente, afectó seriamente la recepción del proyecto filosófico de la fenomenología trascendental.[3] Este malentendido es parcialmente responsabilidad del propio Husserl, como señalaré luego. Aquí quiero refutar dos equívocos que se asocian a la reducción trascendental y correlativamente a su idea de la filosofía. Según el primero, la reducción trascendental es una mera técnica epistemológica que, priorizando la razón teórica respecto de la práctica, se halla al servicio de una filosofía intelectualista. El segundo es que el giro subjetivo al que nos invita la reducción trascendental conduce a un subjetivismo egológico y solipsista, que cercena al sujeto del mundo y lo atrapa en un relativismo escéptico. No se repara en que Husserl, como nadie, refutó del modo más efectivo al psicologismo naturalista, subjetivista y relativista, por sus consecuencias escépticas en el primer volumen de sus *Investigaciones lógicas*, escrito en 1900, titulado *Prolegómenos a la lógica pura*, y que, incluso después del giro trascendental en su pensamiento, siempre endosó dicha refutación.[4] Pues bien, haré dicha refutación rescatando la dimensión ética de la reducción trascendental y explicitando su sentido sobre el trasfondo de la idea de la filosofía que nace con la fenomenología trascendental. Una circularidad hermenéutica se instala aquí según mi opinión: solo una cabal comprensión e implementación de la reducción fenomenológico-trascendental posibilita la adecuada comprensión de la idea de la filosofía que pone en marcha Husserl. Y, sin embargo, solo sobre el trasfondo de dicha idea de la filosofía es que se puede penetrar adecuadamente en el sentido de la reducción. La tesis aquí es que ambas están motivadas desde la actitud natural por un impulso teleológico voluntario hacia la más absoluta auto-responsabilidad racional.

---

3. *Cfr.*, por ejemplo *Hua V*, pp. 139-140 (*Ideas I*, pp. 373-374).

4. *Cfr.*, especialmente el Cap. VII de dicha obra (*Hua XVIII*, pp. 118-158 [Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, volumen I, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos; pp. 140-183; en adelante *IL* I]).

Ahora bien, si Scheler considera que la reducción trascendental es incompatible con la ética, es porque la malinterpreta como mera «reducción eidética» y, a esta, como separación de las esencias respecto de la realidad.[5] No sabe hasta qué punto está en el fondo de acuerdo con Husserl. Mi opinión, por ende, es también contraria a la de Bernhard Waldenfels quien opina que «una ética radical hace explotar al esquema trascendental», al que entiende como esencialmente egocéntrico.[6] Mi tesis aquí es que dicha dimensión ética no es secundaria, sino esencial a la naturaleza de la reducción trascendental. Al mostrar dicha esencialidad, se habrán invalidado *eo ipso* los dos equívocos señalados. En este empeño, no trataré específicamente ni de la reducción ética, ni de la reducción que conduce a la explicitación del sentido de la intersubjetividad; mi interés aquí solo concierne la dimensión ética de la reducción trascendental en general. Mis conclusiones son tributarias de algunas reflexiones sobre el mismo tema del estudio de James Hart,[7] que tiene el propósito de fundar, en el espíritu de la escolástica fenomenológica trascendental, una ética y una filosofía social *secundum sententias Edmundi*.[8]

§2. **La idea de la filosofía como ciencia estricta**

Es indispensable no perder de vista que para Husserl la filosofía es co-extensiva a la razón. En el §73 de la *Crisis* sostiene que aquella «es la *ratio en el constante movimiento de la autoaclaración*», es decir, «una lucha de la razón por llegar [...] a su autocomprensión, [...]. La filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología».[9] No se trata de una concepción tardía de Husserl, influenciada por discípulos como Heidegger —opinión que se ha comúnmente sostenido. Muy tem-

5. *Cfr.*, Hart, James, *op. cit*., p. 46.

6. Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*, La Haya: Nijhoff, 1971, p. 308.

7. Hart, James, *op. cit*., p. xii.

8. *Ibid*., p. xi.

9. *Hua VI*, pp. 273-274 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne, p. 306; en adelante, *Crisis*; modificaré la traducción donde lo estime necesario).

prano, desde 1902-1903, en conformidad con esa misma puesta en paralelo, Husserl toma conciencia que la realización de su idea de la filosofía requiere de una «crítica de la razón» radical.[10] Y si bien en un inicio (1902-1908) se ocupa fundamentalmente de desarrollar los diferentes aspectos de la crítica de la razón teorética y de su fundación metodológica —*v.gr.*, fenomenológica— (lo que le valió ser acusado de intelectualista), Husserl confirma desde 1906 lo que dejó documentado desde 1902: que dicha crítica debía abarcar todas las dimensiones de la razón, la teórica, la práctica y la valorativa en general.[11] Esta tarea crítica más vasta la emprende con particular intensidad entre 1908-1914, describiendo con mucho detalle las complejas estructuras de la vida volitiva y valorativa de la conciencia.[12] De allí que hasta el final reitera «que la razón no admite ninguna distinción en "teórica", "práctica" y "estética"»,[13] y que «la razón es racional en el querer-ser-racional», en un «esforzarse hacia la razón», puesto que ella «indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo "bienaventurado"».[14] Husserl en la *Crisis* expresamente señala también que los *problemas de la razón* (del conocimiento verdadero, de la valoración verdadera, de la acción verdaderamente buena, del sentido o razón de la historia, de Dios como razón absoluta, de la inmortalidad y libertad del alma racional) son en el sentido más amplio problemas metafísicos, que el positivismo decapita.[15] Aunque argumenta que el *conocimiento*, en toda su extensión, abarca la esfera total del *juicio* (las creencias predicativas y ante-predica-

---

10. En las lecciones de 1902-1907 (*Ms*. F I 26, documento parcialmente reproducido en *Hua XXIV*, *Hua Mat III* y *Hua Mat V*, y en una carta a W. Hocking (11 oct. 1903) ya dejó registradas las tareas paralelas de las diferentes ramas de la crítica de la razón. *Cfr.*, Ullrich, Melle, «Introducción», *Hua XXVIII*, pp. xxi-xxii.

11. *Cfr.*, las anotaciones de 1906 en su diario personal (Biemel, Walter, ed., «Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen», en: *Philosophy and Phenomenological Research* [vol. XVI, nº 3, Providence, Rhode Island: marzo 1956]); así como en sus lecciones de 1906-1907 sobre *Lógica y teoría del conocimiento* (*Hua XXIV*), y otros documentos de la época. *Cfr.*, también *Hua VIII*, pp. 23 y 26.

12. *Cfr.*, Ullrich, Melle, «Introducción», *Hua XXVIII*, p. xxvii.

13. *Hua VI*, p. 275 (*Crisis*, p. 308).

14. *Loc. cit*.

15. *Cfr.*, *Hua VI*, p. 7 (*Crisis*, p. 53).

tivas y sus modalidades), lo racional e irracional, intuitivo y no-intuitivo, también afirma a su lado otras actividades (*Leistungen*) conscientes, del sujeto egológico, de naturaleza voluntaria y afectiva: «El conocimiento cubre, cuando es visto en su plena extensión, y como conteniendo razón y sin-razón, lo no intuitivo y lo intuitivo, etc., la esfera total del juicio, lo que es predicativo y ante-predicativo, toda suerte de actos egológicos de creencia, [...] y todas las modalidades de la creencia. [...] "Sin embargo" [...] queda todavía un resto bastante nutrido de aun otros géneros de actos egológicos, tales como amar y odiar, sentir placer o rechazo, desear, anhelar, querer».[16] Así, lo que prima en la concepción husserliana de lo «racional» es la interpenetración esencial entre sus dominios cognitivos y no cognitivos,[17] incluso en aquellos casos de conocimiento *científico* en los que la razón está totalmente orientada hacia la meta del conocimiento. Sin embargo, frecuentemente se ha malinterpretado a Husserl como defendiendo un racionalismo intelectualista, o imperialismo de la razón teórica sobre el resto de la vida de la mente, no solo por haber manifestado un deseo inequívoco de alcanzar la «luminosidad y claridad» racionales, sino por argüir que «en última instancia» el *conocimiento* —«en la actitud del juicio y sus formas lógicas»— es lo que «*garantiza* la autenticidad del valor y de la virtud de la meta alcanzada».[18] Mas en esos mismos contextos no solo insiste Husserl en la interpenetración originaria de todas las esferas egológicas, sino que señala que la «suprema justificación», «la responsabilidad más elevada o la última corresponde, en el conocimiento, [...] a las efectuaciones de la afectividad que son constitutivas en última instancia».[19] Este es el caso de todos los actos de valoración que tienen su fuente en experiencias volitivas y afectivas pre-predicativas (como en el puro gozo de una flor) a las cuales se añade la creencia en la existencia y propiedades de objetos percibidos y sus significados predicativos correlativos. «Con esto, emerge claramente la universalidad mediante la cual el reino del conocimiento incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva; admiti-

16. *Hua VIII*, p. 193.

17. «Por otro lado, aquí no yacen unas al lado de las otras todas aquellas funciones del yo, sino que se atraviesan unas a otras». (*Loc. cit.*)

18. *Ibid.*, p. 25.

19. *Ibid.*, pp. 25 y 194.

damente, "allí emerge" también un involucrar correlativo similar, mediante el cual la disposición valorativa (*wertende Gemüt*) y la voluntad en el esfuerzo y en la acción *alcanzan la subjetividad total* y todas sus funciones intencionales».[20]

Así, a un nivel más profundo de la razón, la «motivación del filósofo que comienza» es la «responsabilidad», una función de la razón práctica; el intelecto aquí es «sirviente de la voluntad». En una carta de 1919 a Arnold Metzger sostuvo expresamente: «No es que yo considere que la verdad y la ciencia sean los valores superiores. Todo lo contrario, "el intelecto es el sirviente de la voluntad", del mismo modo yo soy el sirviente de aquellos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad».[21] En sus lecciones de 1910-1911 sobre *Lógica y teoría del conocimiento*, luego de señalar la importancia de construir una ética, praxeología y axiología científica, y de confesar que todavía no tiene nada en esa dirección, insiste que en su realización se cifran los intereses más elevados de la humanidad. También sostiene que la personalidad más valiosa es la que se orienta y configura a sí misma y al mundo en tanto razón práctica, en conformidad con los ideales racionales más elevados.[22]

No parece haber duda que prima para Husserl la interpenetración de las dimensiones de la razón y la alta dignidad de la razón práctica: «La razón teórica es ella misma una forma particular de la razón práctica y, sin embargo, una que puede, como tal, hacerse cargo de la razón práctica (y también de sí misma)».[23] Y añade: «La razón teórica es teoría de la razón práctica y es ella misma un componente de la razón práctica actual».[24]

Una «crítica de la razón» radical es un presupuesto indispensable para la realización de la idea de la filosofía y del filósofo. Si la filosofía es sirviente de la voluntad, y los filósofos los «funcionarios de la humanidad»,[25] no es porque el filósofo deba

---

20. *Ibid.*, pp. 193-194. *Cfr.*, también pp. 23-25. Las cursivas son mías.

21. *Cfr.*, McCormick, Peter & Elliston, Frederick (editores), *Husserl Shorter Works*, Notre Dame, Indiana/Brighton, England: University of Notre Dame Press / The Harverster Press Limited, 1981, p. 361. *Cfr.*, también *Hua VIII*, p. 201.

22. *Cfr.*, *Hua XXX*, pp. 303-304; y Ullrich Melle, «Introducción», *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.

23. *Cfr.*, *Ms.* A V 22, p. 19; *cfr.*, también Hart, James, *op. cit.*, p. 21.

24. *Cfr.*, *Ms*. E III 4, p. 13b.

25. *Hua VI*, p. 15 (*Crisis*, p. 60), *Hua VIII*, p. 198, *passim*.

abocarse a la inmediata acción política, sino que debe «proveer una fundación sólida para la *dación de metas* del filósofo práctico»,[26] y sentar «el cimiento de las esenciales estructuras del hombre sobre el que puede construirse una filosofía moral auténtica».[27] La responsabilidad de la misión filosófica está detrás del llamado a una renovación ético-cultural, orientada hacia la idea guía de un conocimiento absolutamente fundado, y hacia la meta práctica de forjar una «humanidad que sea y viva de hecho y cabalmente en verdad y en genuinidad».[28]

La idea de la filosofía, en tanto concierne la vida misma de la razón[29] entendida de este modo holístico, comporta así un valor absoluto y es una idea absoluta. En consecuencia, deberá abarcar en una unidad sintética[30] la totalidad de las prestaciones humanas dotadas de sentido o validez, sean estas de orden científico, práctico, axiológico, artístico u otro (conceptos, valores, normas). Todas las ciencias especiales, más allá de su dispersión iniciada en los tiempos modernos,[31] deben integrar como ramas vivas el único árbol de la filosofía o ciencia universal auténtica. Conforme a los aspectos teórico, práctico y valorativo de la única razón, Husserl concibe a la filosofía teórica como tratando de la cognición de las cosas, a la filosofía práctica o praxeología como ocupándose del ámbito de la acción, las normas y las obligaciones; y a la axiología, como tratando de los valores éticos y estéticos. Concibió a la filosofía teórica, que es la que *de facto* más desarrolló, a su vez como subdividida en ontología o lógica formal (*mathesis universalis*) —ocupándose del concepto de «objeto en general», cuyo *a priori* es analítico— y en ontologías regionales o materiales, volcadas a la naturaleza corpórea y psíquica, por un lado, y al ámbito del espíritu, por el otro, siendo su *a priori* sintético.[32]

---

26. McCormick, Peter, & Frederick Elliston (editores), *op. cit.*, p. 359.

27. *Loc. cit.*

28. *Hua IX*, p. 299 (Husserl, Edmund, *El artículo de la* Encyclopaedia Britannica, México DF: UNAM, 1990, traducción de Antonio Zirión, pp. 79-80; en adelante, *AEB*).

29. *Hua VIII*, pp. 17-26.

30. *Ms.* E III 4, p. 13b.

31. *Hua XXIV*, p. 241; *Hua I*, pp. 44 y 46 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas, pp. 4 y 7).

32. *Cfr.*, *Hua XVIII*, pp. 230-258 (*IL* I, pp. 257-286); *Hua III*/1, pp. 10-37 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

Con esta idea Husserl desea realizar el ideal leibniziano de una ontología universal y de una auténtica ciencia. Por eso ella se llamará *filosofía primera*, como teoría del «ser posible», de los «comienzos», «ontología universal», «teoría de las ciencias universal o concreta», «concreta lógica del ser», etc.[33]

De la razón como absolutamente autorresponsable se desprende asimismo la idea de autonomía vinculada a la unidad del saber, y el que la filosofía sea fuente de una doble justificación última: de la totalidad del saber y de la cultura, y de sí misma. Como señala Husserl en sus *Lecciones de filosofía primera*, aunque en este proceso ella en cierto modo se halle involucrada en un círculo esencial, no incurre en un paralogismo puesto que su última justificación emana de la más radical y absoluta autoresponsabilidad, dimensión no exclusivamente cognitiva, sino afectivo-volitiva.[34] Tal tarea aparentemente inabarcable no puede concebirse sino como la idea-límite de un *telos* que yace en el infinito, esto es, como un proceso cuya realización carece de fin y se desarrolla en una aproximación histórica de realizaciones efectivas, parciales y siempre inacabadas. Esta aspiración a un cumplimiento nunca plenamente satisfecho se asemeja al *eros* platónico del *Banquete*. Husserl mismo compara la fenomenología trascendental al amor.[35] Coinciden pues en la idea de la filosofía —tanto en su *arché* (en la «motivación del filósofo principiante») como en su *telos* (una vida volcada a las tareas de la razón)— la dimensión práctica de una voluntad absolutamente autorresponsable, individual e intersubjetivamente.[36] En con-

---

fenomenológica, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, pp. 87-115; en adelante, *Ideas I*). También *cfr.*, en general *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q.; en adelante, *Ideas II*); *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante *LFT*); y *Hua I* (*MC*), §§22 y 29.

33. *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 373); *Hua XXVIII*, pp. 170-176 *passim*.

34. *Hua VIII*, pp. 195-196.

35. *Ibid.*, pp. 14 y 196.

36. *Hua VIII*, pp. 197-198; *Hua V*, pp. 138-140 (*Ideas I*, pp. 465-467); *Hua IX*, pp. 299-301 (Husserl, Edmund, *El artículo de la Enciclopaedia* Britannica, México

secuencia, «La filosofía [...] finalmente descubre que esta racionalidad es una idea que reside en el infinito y que *de facto* está necesariamente en el camino».[37] Asimismo, «Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*».[38]

Husserl considera que esta idea teleológica de la filosofía que reina en la historia occidental es heredada de los griegos clásicos, en especial de Platón; recibiendo un nuevo impulso en los albores de la modernidad con Descartes,[39] quien la habría renovado identificando al origen de la filosofía la idea de una «suprema y última auto-meditación (*Selbstbesinnung*), de un esfuerzo supremo y último de autocomprensión y auto-responsabilidad»[40] a partir de un espíritu de autonomía teórica y de libertad práctica.[41]

Husserl no solo afirma la filosofía como una idea absoluta sino como una ciencia rigurosa,[42] estricta, universal, de conocimientos apodícticos y comienzos absolutos o fundamentos últimos.[43] Esta caracterización no hizo sino acentuar el malentendido de intelectualismo, a pesar de los intentos de aclaración por parte de Husserl. En efecto, él nos dice reiteradamente que ella jamás ha sido realizada;[44] que no ha de regirse por modelo pre-existente alguno de ciencia o método científico, formal-exac-

---

D.F.: UNAM, 1990, traducción y edición Antonio Zirión Quijano, pp. 79-82; en adelante *AEB*); *Hua VI*, pp. 16, 273-276 (*Crisis*, pp. 18, 281-283 *passim*).

37. *Hua VI*, p. 274 (*Crisis*, p. 306).

38. *Hua IX*, p. 300-301 (*AEB*, pp. 81-82).

39. *Hua VI*, pp. 71-74; 76-80 (*Crisis*, pp. 113-116, 117-121); *Hua VIII*, pp. 3-4.

40. *Cfr.*, Ströker Elizabeth, «En torno a la problemática de la fundamentación última en la fenomenología de Husserl», en: *Areté*, vol. III, nº 2, Lima: 1991, pp. 253-279.

41. *Hua VI*, p. 9 (*Crisis*, p. 54), *Hua I*, p. 44 (*MC*, p. 4).

42. *Hua XXV*, pp. 3-62 (Husserl, Edmund, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973, tercera edición, traducción de E. Tabernig, pp. 43-109; en adelante, *FCE*). *Hua V*, p. 148 (*Ideas I*, p. 475).

43. Esta idea de *filosofía primera* germina en Husserl desde aproximadamente 1905.

44. *Hua VII*, p. 5 (Husserl Edmund, *Filosofía primera (1923-1924)*, Barcelona/Buenos Aires/*et al*.: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, p. 16; en adelante *FP*).

to, empírico-deductivo, técnico-experimental u otro, por lo que rigurosa o estrictamente no puede equivaler a objetiva o exacta. Si bien la filosofía como ciencia estricta es una idea en sentido kantiano, no representa una mera quimera o vanas esperanzas puesto que su realización ha de ser voluntariamente motivada,[45] es decir, depende de la acción voluntaria racional que se propone a sí misma el deber de realizarla como objeto de una responsabilidad ética. Por el contrario, la ciencia moderna, objetiva, de entrada cercena de su discurso toda referencia a una subjetividad cognoscente y a una comunidad científica intersubjetiva a la base de sus producciones.

Ninguna ciencia particular, ni la teoría de la ciencia o lógica formal[46] con su indiscutible generalidad es capaz de asegurar una radical justificación de la unidad del saber. La positividad de todas estas disciplinas consiste en que operan con conceptos y leyes y construyen sus sistemas y teorías sin clarificar la cuestión de su origen esencial, de cómo sus conceptos, leyes o teorías ideales, objetivas o «en sí», «entran» durante el proceso cognitivo en el flujo de nuestras experiencias vividas; de cómo son pensados, expresados, aplicados a la experiencia sin perder su objetividad e idealidad. La tarea radicalmente filosófica consiste en interrogar lo común a todas las producciones de la ciencia y la cultura y su origen esencial, que no puede ser otro que el conjunto de las efectuaciones, prestaciones, experiencias humanas dadoras de sentido y de validez (cogniciones, voliciones y sentimientos) sin las cuales no habría ni ciencia ni cultura. Los maestros de Husserl pensaron que esta tarea filosófica le competía a la psicología, por ser su objeto de estudio la *psyche* o el conjunto de experiencias humanas a la base de todos los conceptos posibles teóricos, normativos y valorativos.

El psicologismo, especialmente el *lógico*,[47] es la postura que asigna a la psicología ese papel filosófico fundante respecto de las demás disciplinas, incluso de la lógica. Sus principales argumentos eran los siguientes: 1) la psicología es la ciencia natural

45. *Hua VIII*, p. 22.

46. *Hua XVIII*, pp. 230-258 (*IL* I, pp. 257-286).

47. *Cfr.*, Rizo-Patrón, Rosemary, «Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la *Quinta Investigación Lógica* de Husserl», en: *Areté*, vol. II, nº 2, 1990, p. 232.

de lo psíquico, es decir, del conjunto de procesos, experiencias y datos mentales a la base de la lógica, las ciencias y la cultura. En tanto tal, imita el modelo y el método de la física: su objeto es un ámbito de la naturaleza y su método explicativo, resolutivo-compositivo, describe su objeto en términos de elementos primarios atómicos sometidos a leyes de asociación. 2) Si la física se ocupa de la naturaleza corpórea, la psicología se ocupa de la naturaleza psíquica mental. Desde este dualismo, el conocimiento es planteado como una relación causal, cósica, entre una realidad *inmanente* (interior) y otra *trascendente* (exterior). Por último, 3) las disciplinas científicas y de la cultura infieren sus conceptos, principios, teorías, normas y valores, por inducción y generalización, de los procesos psíquicos individuales tratados por la psicología empírica, por lo que su sentido y validez depende de hechos contingentes de la vida psíquica. Valga señalar que notables críticas de Husserl al psicologismo se hallan en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, así como en *Filosofía como ciencia estricta*. El «psicologismo lógico» habría nacido de una fisiologización de las tesis de Kant, y en él se distinguirían dos modalidades fundamentales: la «débil», según la cual los fundamentos teóricos de la lógica se derivan de la psicología, siendo esta condición necesaria, mas no suficiente de la lógica; y la «fuerte», según la cual las leyes lógicas describen procesos mentales (J. Stuart Mill: «la lógica es una rama de la psicología»). Una consecuencia del psicologismo lógico es la no distinción entre las representaciones subjetivas y los correlatos objetivos del conocimiento.

Pues bien, Husserl denuncia las paradojas resultantes de dicho psicologismo: 1) lo que ha de ser fundado (*v.gr.*, las ciencias, como la física) resulta ser el modelo de la disciplina fundante (*v.gr.*, la psicología) (*hústeron-próteron*). 2) El dualismo alma-cuerpo desemboca en la «paradoja de la trascendencia»[48] y en el escepticismo, problema que afecta a toda la teoría del conocimiento clásica. Esta situación puede resumirse en las siguientes expresiones de Husserl: «¿Cómo el «en sí» de la objetividad llega a la «representación», esto es, acaba por hacerse subjetivo? ¿Qué significa

48. *Hua II*, p. 27 *passim* (Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1973; traducción Miguel García Baró, p. 37 *passim*; en adelante, *IF*); *Hua XXIV*, pp. 208-211.

que el objeto está «dado» «en sí» en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante?», etc.[49] 3) Si el aparato conceptual objetivo y trascendente de las disciplinas científicas y culturales se infiere de procesos psíquicos subjetivos, individuales y contingentes, renuncian a tener sentido y validez *a priori*. La tesis del psicologismo naturalista, en su propia pretensión a la validez general, se autoanula e implícitamente niega a la razón en términos razonables. Aunque el escepticismo epistemológico no es muy grave para la ciencia (pues los científicos, pasándolo por alto, continúan su labor), sí es grave para la ética.[50] La paradoja de la trascendencia no se puede resolver desde la ciencia natural.[51]

Realizar la idea de la filosofía va a requerir según Husserl: 1) abordar la vida subjetiva productora de sentido —más allá de la biología, fisiología o psicología empírica— como origen trascendental de todo sentido de ser y de validez de ser, revelando a la ciencia, cultura e historia como hechuras humanas; 2) investigar el misterio de la correlación trascendental entre la vida (cognoscente, valorativa y práctica) del sujeto y la objetividad conocida (esta última entendida tanto como unidad de sentido como objetividad *sensu stricto*;[52] y 3) reconocer la naturaleza y el estatuto ideal de los valores y de las normas, de los conceptos y objetividades científicas.

Solo dentro del marco de una fenomenología trascendental —como ciencia eidética de la correlación entre la conciencia trascendental y el mundo—[53] se podrá según Husserl plantear los problemas llamados «últimos y supremos» de la razón, resolver el enigma de los enigmas[54] de la correlación entre trascendencia e inmanencia en general y dar forma definitiva a la idea de la

---

49. *Cfr.*, *Hua XIX*/1, pp. 12-13 (*IL* I, pp. 296-297).

50. Husserl observa que «en lo que atañe a la ética esta duda es más seria» (*Hua XXIV*, p. 216).

51. *Hua XXV*, pp. 8-15 (*FCE*, pp. 49-57).

52. *Hua VIII*, p. 28.

53. Aunque ya incluye al objeto intencional desde 1904 en un texto titulado *Die Phänomenologie und Kritik der Vernunft, phänomenologische Kritik der Vernunft* (*Ms.* B II I, p. 47a) que se refiere a Descartes, Husserl no usa el término «trascendental» en el sentido propiamente fenomenológico hasta 1908.

54. *Hua VI*, p. 12 (*Crisis*, p. 57).

filosofía. Los temas auténticamente filosóficos son «las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana, [...] sobre la razón y sinrazón, [...] sobre nosotros, los seres humanos, en cuanto sujetos de [...] libertad», es decir, las cuestiones llamadas últimas y supremas, los problemas de la razón, del conocimiento verdadero, de la valoración verdadera, de la acción ética verdaderamente buena, del sentido de la historia, del sentido de la razón absoluta divina, del sentido del mundo, es decir, de todas las cuestiones «metafísicas» en el más amplio sentido del término.[55]

§3. **Los avatares de la reducción**

No basta un giro subjetivo o introspección para resolver el misterio de la correlación entre subjetividad y objetividad; será necesario abandonar el *naturalismo* a través de una actitud crítico-escéptica. Ambas cosas logra la muy discutida reducción fenomenológica trascendental[56] —primer aspecto del método fenomenológico, concebido por Husserl desde 1905— que permitirá la conquista y luego descripción de la vida trascendental del sujeto. Dentro de la actitud natural solo podemos acceder a la mente como una entidad mundana distinta, y separada, de los cuerpos, unida cognitivamente a ellos por relaciones de exterioridad. Con la reducción, luego de la *epojé* escéptica que suspende la actitud natural, se descubre el funcionamiento anónimo de la vida del sujeto como una correlación intencional compleja, estratificada y extendida a lo largo de una infinitud abierta de experiencias sintéticas temporales, entre subjetividad y objetividad. Otro aspecto del método fenomenológico es el de los análisis intencionales, basados en una descripción intuitiva de los múltiples hilos de la vida subjetiva constitutiva de sentido; y la llamada reducción eidética,[57] a través de la cual se fijan las estructuras y funciones esenciales del flujo heracliteano de la conciencia, infinitamente abierto hacia el pasado y el futuro,[58] es decir, de nuestra

55. *Cfr.*, *ibid.*, pp. 5 y 7 (*ibid.*, pp. 51 y 53).
56. *Hua XXIV*, pp. 184-188.
57. *Hua IX*, p. 284 (*AEB*, §4).
58. *Hua XXIV*, p. 387; *Hua XXV*, pp. 78-79; *Hua III*/1 (*Ideas I*), §§71-75; *Hua II*, p. 49 (*IF*, p. 59).

experiencia. De las estructuras, funciones y modos de realización de la experiencia, puestas aquí al descubierto, las más importantes son la intencionalidad y la temporalidad.[59]

Husserl explora diferentes vías para implementar la reducción trascendental, todas ellas relacionadas con su debate con la filosofía moderna. La más antigua, llamada *ontológica*, es inspirada por el «giro copernicano» de Kant, que consiste en una indagación retrospectiva desde el mundo hasta la interpretación trascendental de su sentido; la más tardía, inspirada en el empirismo inglés (de Locke a Hume), es la *vía psicológica*. La más conocida, falsamente interpretada como más antigua y gravitante, que Husserl mismo abandona y a la que hay que imputar la interpretación de «intelectualista» es la llamada *vía cartesiana*, cuya inspiración él claramente atribuye a las dos primeras *Meditationes de prima philosophia* de Descartes. En esta reducción, y con aire cartesiano, «inmanencia» no significará mera interioridad psíquica, sino la evidencia o dación pura (actual) de la correlación o experiencia intencional misma; mientras que «trascendencia», en lugar de mera exterioridad objetiva, significará la dación o evidencia inadecuada de la experiencia natural. Mas ya en 1906-1907 Husserl se distancia explícitamente del cartesianismo en varios puntos: distingue su escepticismo del de Descartes, pues no está al servicio de la construcción de una nueva ciencia de acuerdo con el paradigma matemático: «Ella (la reducción) quiere "esclarecer", ella no quiere "deducir", ni conducir hacia leyes en tanto fundamentos explicativos, sino simplemente comprender lo que yace en el sentido del conocimiento y su objetividad», así como «no dice ella misma nada acerca de mi existencia y no depende de mi existencia».[60] La reducción tampoco es una duda, es decir, un juicio,[61] y la esfera inmanente alcanzada no «presupone mi existencia».[62] Desde más o menos 1910-1911 se distancia más claramente de Descartes cuando se percata de una antítesis en sus análisis, según los cuales el flujo de la experiencia pura descrita es ilimitado y, sin embargo, la evidencia de su dación es supuestamente adecuada. Para superarla, modifica nue-

59. *Hua III*/1 (*Ideas I*), §§76-86.
60. *Hua XXIV*, p. 190.
61. *Ibid.*, p. 214, y *Hua III*/1, p. 64 (*Ideas I*, p. 143).
62. *Hua XXIV*, p. 235.

vamente su noción de inmanencia (o esfera de lo puramente dado): esta se extenderá más allá de la presencia actual e inmediatamente dada de la correlación noético-noemática, debiendo abarcar también lo dable, los componentes ausentes de dicha correlación, implicados potencialmente y sintetizados con los actuales. En efecto, Husserl observa que, si se reduce el ámbito de lo «dado» a las experiencias puramente actuales, presentes y adecuadas, no tenemos «absolutamente nada».[63]

Otras críticas a la vía cartesiana, que conciernen fundamentalmente las dificultades y malentendidos suscitados por ella, se añaden en 1923-1924. La duda metódica da la falsa impresión que el mundo objetivo no es de interés para la fenomenología o que esta es incapaz de recuperarlo, cuando argumenta sobre la posibilidad de su no-ser o su pérdida, y cuando luego de esta aniquilación hipotética la subjetividad queda como una suerte de parcela residual del mismo.[64] Esta hipótesis ficticia solo puede tener sentido al interior de la actitud fenomenológica, como un modo de comprender *cómo* se forja nuestra creencia en el mundo. Husserl también rechaza la vía cartesiana por dar la falsa impresión de una caída en el solipsismo, al abordar inicialmente solo la experiencia trascendental actualmente dada; de ese modo no se entiende cómo el mundo en su totalidad puede ser correlato de una experiencia intersubjetiva. Sin embargo, Husserl mismo propició el equívoco que ata su reducción al método y a la filosofía cartesiana, pues en sus «Conferencias de París» de 1929, así como en las *Meditaciones cartesianas* de 1931, habría utilizado la misma estrategia.

A pesar de ello, una tesis popular, que considero falsa, señala que Husserl reutiliza la vía cartesiana en sus *Meditaciones cartesianas* de 1929. Es indudable que él coincide con Descartes al reconocer una situación de emergencia espiritual en su tiempo, y que le debe dos ideas inspiradoras: 1) la naturaleza ejemplar del giro subjetivo; y, 2) la idea de reformar la filosofía en dirección de una ciencia universal autónoma basada en fundamentos últimos. Sin embargo, Husserl no revive simplemente la revocación hi-

---

63. *Hua XIII*, pp. 159-179 (Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, pp. 95-114; en adelante *PFF*).

64. *Hua VIII*, pp. 432-433 y *passim*.

perbólica y metafísica cartesiana, puesto que su reducción no está dirigida a aniquilar el mundo sino a clarificar su sentido. Tampoco revive el giro cartesiano a la subjetividad, pues distingue radicalmente el *ego* psicológico (un residuo del mundo) del *ego* trascendental. El ideal husserliano de una ciencia universal de fundamentos últimos también proviene de la tradición griega, y no consiste en una ciencia existente que resistió a la duda, ni sigue el modelo de una ciencia existente como el de las matemáticas. Husserl sigue sosteniendo que las implicaciones intencionales y horizónticas de la experiencia trascendental impiden pretender abordar inmediata o adecuadamente el ámbito trascendental. Descartes no habría ni sospechado de la necesidad de una crítica trascendental de la experiencia, que justificara la extensión de la validez puntual y apodíctica de ciertas experiencias indubitables al resto de la experiencia trascendental. Por último, las nociones trascendentales de fundación y de fundamento son ajenas a inferencias de corte matemático que parten del *ego* a modo de axioma, e irreductibles a una *intuitus mentis* inmediata o a una deducción mediata. Desde la segunda meditación Husserl por eso señala que su proceder «se aparta *esencialmente* del proceder cartesiano».[65] Por estas consideraciones sostenemos que la primera meditación no emplea la vía cartesiana sino una alternativa de la misma: la vía «a partir de la idea de una auto-meditación radical» o la vía «a partir de la idea de una ciencia definitiva, últimamente fundada». Esta denominación es dada por Eugen Fink en 1932 —y cuenta con el asentimiento de Husserl.[66]

§4. **Reducción trascendental en tanto renovación ética**

Si bien he señalado la dimensión ética de la idea de la filosofía como fenomenología trascendental, no queda por ello sin más justificado el carácter ético que aquí atribuyo a la reducción trascendental. Pero Husserl mismo da esta caracterización. En la

65. *Cfr.*, *Hua I*, pp. 68-70, especialmente 69 (*MC*, pp. 42-45, especialmente 44). Las cursivas son mías.

66. *Cfr.* Fink, Eugen, *VI Cartesianische Meditationen*, Teil I, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* [*Husserliana Dokumente II, 1*]. Editado por Hans Ebeling, Jann Holl y Guy Van Kerckhoven, 1988. Teil II, *Ergänzungsband* [*Husserliana Dokumente II, 2*]. Editado por Guy Van Kerckhoven, 1988.

primera de las conferencias que dictó en Londres[67] señala lo siguiente: «Quisiera caracterizar este vuelco hacia la subjetividad como ético-cognitivo, aun cuando él no fue introducido por Descartes como auténticamente ético. Precisamente con él se pierde el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón: en Descartes la filosofía teorética se basta a sí misma». Y añade: «En todo caso, en la concepción cartesiana del filósofo también queda conservado el radicalismo que pertenece a la esencia de la conciencia ética, y tiene una forma, a la que quiero otorgar valor, que en verdad se deja reinterpretar éticamente, o que se deja cimentar éticamente.[68] Y prosigue: «En el sentido de una exigencia absolutamente ética, una forma específica de la vida humana ciertamente yace encerrada como modelo originario regulativo».[69] ¿A qué forma específicamente ética de vida humana apunta el giro subjetivo? Husserl piensa que todo ser humano, en su existencia individual y mancomunada, está llamado a abandonar un modo de vida ingenuo y decidirse una vez en su vida, a través de una meditación radical, a asumirla autónoma y responsablemente. Así, aun cuando reconoce que Descartes no tematiza la vinculación de su proyecto epistemológico con la renovación ética, Husserl ve en su obra la apertura de la única vía «a través de la cual el hombre puede hacer de sí mismo un hombre veraz y ético»: el decidirse autónoma y responsablemente por un nuevo tipo de vida, justificada absolutamente y expresada por una idea regulativa ético-cognitiva. Como consecuencia de dicha decisión —interpreta Husserl— aparece la exigencia cartesiana de una revocación (*Umsturz*) de las convicciones anteriores, no fundadas en esta justificación. Las conferencias de Londres señalan que: «Lo necesariamente primero para el filósofo principiante son por ello *"meditationes de prima philosophia"*, reflexiones sobre la esencia de aquel conocimiento absolutamente auténtico y sobre los caminos posibles y necesarios

67. *Cfr.*, *Hua XXXV*. Las llamadas Conferencias de Londres de 1922 (*Londener Vorträge 1922*), tituladas «Método fenomenológico y filosofía fenomenológica», han sido editadas en su forma original por Berndt Goossens, en: *Husserl Studies*, vol. 16, nº 3, 1999, pp. 183-254. Citaré de los pasajes de ese texto recogidos por las lecciones de 1922-1923 de «Introducción a la filosofía» (*Hua XXXV*); mi traducción ha sido revisada por Antonio Zirión Q.

68. *Ibid.*, p. 314.

69. *Hua XXXV*, pp. 58-59.

de su adquisición».[70] Las meditaciones, así, constituyen la puerta de ingreso (*Eingangspforte*) de la filosofía.

La reducción trascendental, vista desde la actitud natural, parece solo un recurso epistemológico conducente a cortar el compromiso esencial del sujeto con el mundo, *v.gr.*, a un solipsismo escéptico. Paradójicamente ella solo puede entenderse a cabalidad desde la actitud trascendental a la que da acceso. En la actitud natural cabe una reducción ética expresada en la actitud socrática del «conócete a ti mismo» (*gnóthi seautón*) y caracterizada por la voluntad de no vivir en el anonimato dejándose arrastrar por valideces pre-dadas o por instintos ciegos. Esta es descrita como una «vida que se da en el esforzarse y es en tanto humana un ascender de la pasividad a la actividad, de un dejarse-ir-y-conducir, de una vida que sigue sus inclinaciones, a un elegir meditado, a preferir una vida crítica más valorada».[71] Esta actitud, que busca comprender y justificar con evidencias las «tomas de posición» prácticas y teoréticas en vistas a configurar responsablemente la propia vida, no requiere ni conduce a una reducción trascendental. Si afirmo la dimensión ética de la reducción trascendental es porque ella, por el contrario, sí permite ver la continuidad entre la vida ética y la vida trascendental; mas no es ética en el mismo sentido, ni intercambiable, con la vida ética de la actitud natural.

Solo en virtud de la reducción trascendental, que es una resolución por una vida auténtica, el sujeto —incluso el ético— que vive anónimamente en la actitud natural, descubre que su vida es trascendental, constitutiva de sentido. Ella lo conduce a hacerse cargo, responsablemente, de su actividad constitutiva de sentido. Para ilustrar por qué la reducción trascendental requiere forzosamente de una *epojé* universal que afecte la totalidad de la actitud natural, Husserl la compara a una conversión religiosa;[72] afirma que incluso ella «esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto humanidad».[73] La metáfora de la oposición entre «vida de superficie» y «vida de profundidad», ilustra la oposición entre actitud natural y actitud trascendental. Husserl alude con dicha distinción a la conocida imagen de Helmholtz. Uno podría graficar esta ilustración con la

70. *Hua XXXV*, p. 60.
71. *Cfr.*, *Ms*. F I 24, p. 70b.
72. *Hua VI*, p. 140 (*Crisis*, p. 179).
73. *Loc. cit.*

figura de un cilindro proyectando su sombra sobre dos superficies planas: desde un costado aparecerá proyectado como un rectángulo, desde su fondo aparecerá proyectado como un círculo. Ninguna de las proyecciones de dicho sólido representa en la superficie plana su auténtica naturaleza. Solo la «vida de profundidad», entonces, promete una suerte de revelación de la fuente primigenia de sentido, «del reino nunca hollado de la "madre" del conocimiento», en alusión a un mito del *Fausto* de Goethe.[74] La reducción trascendental es un tomar conciencia de nuestra propia productividad en nuestra relación con el mundo, esto es, una invitación a «saber lo que hacemos»,[75] un llamado en cierto modo violento a la autenticidad asumiendo, en un acto de valentía, el «riesgo» de «morir» (*melete thanatou*) la vida natural de objetividades constituidas y certezas asibles, para «nacer» a la difícil adhesión al ideal ético de la absoluta auto-responsabilidad.

Dos problemas quedan por referir. El primero cuestiona la naturaleza práctica de la reducción. La reducción introduce a la actitud fenomenológica como aquella del espectador imparcial que describe, mas no constituye, la vida trascendental en cuestión. Ahora bien, una vida activa constitutiva de sentido es una vida fundamentalmente práctica. Por ello, se dice que la *actividad teórica* de las ciencias es una *praxis* teorética. Un espectador imparcial, por el contrario, solo contempla y describe su actividad constitutiva. Mas es necesario distinguir entre la resolución voluntaria de la reducción trascendental para la adopción reflexiva de la actitud fenomenológica, y esta última. «Esto acontece con una cierta ingenuidad inevitable, como sucede en todas las tareas fundamentalmente novedosas, a propósito de las cuales ni tan siquiera puede servirnos una analogía. En el comienzo es el hecho».[76] Aquí, el sujeto desdoblado reconoce y describe el carácter fundamentalmente práctico de su vida y del presente viviente primigenio, como vida creadora en un flujo permanente de plenificaciones y protenciones. El segundo problema concierne a la pertinencia de calificar al acto de la reducción como moralmente bueno, máxime si solo al término de su realización dará acceso a

74. *Cfr.* Goethe, *Fausto*, «*Finstere Galerie*», escena 4, acto 1, parte 2 (1605-54).

75. «To know what we're doing», según la expresión conocida de Hannah Arendt.

76. Nuevamente una referencia al *Fausto* I, 1237. *Cfr.*, *Hua VI*, p. 158 (*Crisis*, p. 197).

la revelación de la auto-responsabilidad radical involucrada en la correlación trascendental. Nuevamente aparece la «motivación del filósofo que comienza». Como señala Husserl al inicio de las *Meditaciones cartesianas*, una vez que la revocación del saber existente ya se ha llevado a cabo, todavía se conserva el ideal de una vida apodíctica —por lo menos a título de idea-fin general y directriz. «La reducción es pues un acto de fidelidad a la real posibilidad del ideal».[77] Y si resulta excesivo calificar a la reducción trascendental de acto moralmente bueno, esta cumple el papel responsable de esclarecer la constitución de sentido cognitiva, moral o axiológica, como sirviente de la voluntad. En efecto, la reducción trascendental no solo «rompe el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido»,[78] sino que desata todo compromiso ingenuo con el mundo, para interpretarlo bajo una nueva luz. Por ello, si bien la reducción trascendental es un acto de resolución solitaria que divide al sujeto en el sujeto ingenuamente interesado, por un lado, y en el espectador desinteresado, por el otro, solo desde este último y su nuevo interés se puede aprender cómo esta vida se halla comprometida de modo trascendentalmente intersubjetivo con el mundo. Por último la revelación de la vida constitutiva de sentido posibilitada por la reducción puede fomentar en principio la *tolerancia política*, no solo porque el hábito en el desplazamiento de actitudes permeabiliza al autodesplazamiento hacia puntos de vista distintos del inicialmente sostenido, sino porque revela el carácter perspectivo, incompleto, provisorio y de abierta infinitud del encuentro del sujeto con el mundo y con los otros:

> Las palabras délficas «conócete a ti mismo» han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epojé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Nolis foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.[79]

---

77. Hart, James, *op. cit.*, p. 34.

78. Welton, Donn, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», en: Elliston, Frederick A. & Peter McCormick, editores, *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-55.

79. *Hua I*, p. 183 (*MC*, p. 204). «No vayas fuera de ti; dentro de ti, en el interior del hombre habita la verdad».

CAPÍTULO V

RESPONSABILIDAD ÉTICA Y CIUDADANÍA

La siguiente reflexión constará de cuatro partes. En la primera, situándome en una perspectiva fenomenológico-mundana, abordaré los conceptos de *persona* y *comunidad social*; en la segunda, me referiré muy brevemente a temas ampliamente trabajados en tratados especializados —*sociedad civil* y *esfera pública*—, temas que guardan íntima relación con aquel de ciudadanía; en la tercera, reflexionaré sobre algunos rasgos de la *responsabilidad* como principio racional, teórico y práctico, en la fenomenología de Edmund Husserl, y sobre algunos aspectos del principio de la responsabilidad en la versión de la «ética para el futuro» de Hans Jonas; y, finalmente, en la cuarta y última parte, argumentaré a favor de la íntima relación entre *responsabilidad ética* (práctica) y *ciudadanía*.

§1. **Persona y comunidad social**

Cuando se habla de los seres humanos como *personas* que configuran e integran comunidades sociales, ya no se refiere a ellos como meras piezas de la naturaleza, como meros objetos de las ciencias de la naturaleza. Esto, en cambio, sí ocurre en las distintas ciencias físicas que tratan de las propiedades de la materia y de los cuerpos espacio-temporales, o en las ciencias biológicas y médicas, en la fisiología, la psicología experimental u otras, donde los seres humanos son abordados como localizados, temporalizados y determinados por nexos sustanciales-causales, o como entidades psicofísicas con disposiciones y rasgos de carácter, también susceptibles de un tratamiento científico-

natural. Por el contrario, al referirnos a los seres humanos como personas no nos referimos a ellos desde una actitud *naturalista*, sino desde una actitud *personalista*.[1] Al relacionarnos afectivamente con los otros, al convertir a los otros en metas prácticas de nuestras acciones voluntarias —como cuando aceptamos dictar una charla o conferencia, o cuando asistimos a un curso, investigamos como científicos o historiadores, o ejercemos cargos públicos diversos, cuando asistimos a enfermos en hospitales, cuando enseñamos en escuelas o universidades— la actitud que asumimos, aquella que nos relaciona unos con otros, ya ha dejado de ser «naturalista». Pero no solamente hemos adoptado una actitud «personalista» al tratar con otros seres humanos como sujetos, como personas. También nuestra relación cotidiana —no la científica ni la teórica— con nuestro mundo circundante se lleva a cabo en la actitud «personalista». En efecto, nuestra actitud no está orientada a meras cosas en distintas relaciones causales entre sí, sino que interactuamos tanto con cosas como con personas de nuestro mundo circundante, así como con nosotros mismos, de un modo valorativo, ético, utilitario, etc. No estamos pues hablando de meras cosas materiales, sino de objetos que usamos (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), u objetos que tienen para nosotros un valor determinado, ético, estético o simbólico, como las obras de arte, los productos literarios, los utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales, o tantas otras cosas.

Al referirnos a nosotros mismos como personas, no nos abordamos como meras entidades u *objetos* psicofísicos naturales, sino como *sujetos libres* con los cuales nos ponemos en relación comunicativa, con los que hablamos, interactuamos, como cuando nos escribimos cartas, nos hacemos promesas, nos pedimos perdón, realizamos actividades conjuntas, y nos entendemos mutuamente a través de diversos tipos de símbolos, etc.[2] Pero los otros no son, para nosotros, solo personas *singulares* que, a su vez, tienen todas y cada una relaciones similares a las nues-

---

1. *Hua IV*, pp. 181-182 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro Segundo*: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q., pp. 226-227; en adelante, *Ideas II*).

2. *Ibid*., p. 182 (*ibid.*, p. 227).

tras con su propio entorno o mundo circundante, cargadas de sentido y de distinto grado de validez, valorativas y prácticas. Sino que los otros con los que nos relacionamos son, como nosotros, miembros de *comunidades*. Ahora bien, las comunidades mismas se comportan como unidades personales de orden superior, o como «personalidades de orden superior», con caracteres comunales típicos, con historias comunitarias que las perfilan en tanto portadoras de determinadas tradiciones, valores, disposiciones, ordenamientos morales y jurídicos, que se mantienen constantes a lo largo de ciertos períodos temporales, y se alteran transformándose en otros, de modo paulatino o de modo brusco —por circunstancias naturales o colisiones culturales. «Los miembros de la comunidad, del matrimonio y de la familia, de la clase social, de la unión, del municipio, del Estado, de la Iglesia, etc., "se saben"»[3] miembros de dichas comunidades, son conscientes de sí mismos y de su identidad, en tanto miembros de dichas comunidades, actuantes en ellas y dependiendo de ellas. La *actitud personalista* es pues aquella en la que nos encontramos todo el tiempo cuando nos relacionamos y vivimos unos con otros, nos hablamos, nos damos la mano, saludamos, entablamos contacto a través del amor o de la aversión, esto es, en la que nos hallamos *como sujetos*. El lenguaje cotidiano ya realiza la distinción señalada entre *actitud naturalista* y *personalista*. El tratar como meras cosas a seres humanos y animales también tiene un sentido moral y jurídico: no se les trata como sujetos de derecho, como miembros de comunidades de derecho sino, precisamente, «meramente como cosas».[4]

Vivir como *persona* es ponerse a sí mismo como persona, relacionarse con su *mundo circundante* dándole sentido y validez, valorándolo, usándolo; y relacionándose con el otro a través de *actos sociales*, en los que se hallan involucrados los sentimientos e impulsos sensibles, así como la conciencia valorativa y práctica —además de, eventualmente, la conciencia teórica. La persona es, pues, fundamentalmente sujeto sintiente, valorante, actuante, dialogante, no mera pieza de un orden causal-natural, y en tanto tal constituye el fundamento de la *conciencia social*.

3. *Loc. cit.* (*ibid.*, p. 228).
4. *Ibid.*, p. 190 (*ibid.*, p. 236).

La conciencia social es, por consiguiente, *conciencia intersubjetiva*, mas no una mera suma objetiva de sujetos, en supuesta relación causal-natural entre sí. Las comunidades sociales, las unidades sociales de orden superior, se comportan también en relación a su entorno de modo sintiente, valorante, actuante, dialogante, de modo más o menos racional —activo o responsable— o de modo más o menos irracional y emotivo —pasivo e impulsivo— como en el caso de masas rugientes que aplauden y alimentan a supuestos y oportunistas «mesías» —ideológicos, políticos o religiosos—, o el de turbas linchadoras o «barras bravas» identificadas por los colores de equipos deportivos. No son relaciones *causales*, repito, las que explican el comportamiento tanto de sujetos personales como de comunidades sociales. El tipo de causalidad que los caracteriza no es del orden natural, sino de un orden distinto, personalista, que mejor se expresa con la palabra: *motivación*. La actitud personalista es una actitud de motivación, y es característica de la actitud *práctica* de personas individuales y sociales.[5]

Las comunidades sociales se caracterizan por la *actitud personalista* que asumen sus miembros entre sí y con su mundo circundante, histórico, territorial, cultural. Pero ocurre frecuentemente que las comunidades sociales no asumen una actitud personalista respecto de otras comunidades culturales. El tratarse como meras cosas es posible también como actitud que caracteriza el comportamiento de una comunidad social respecto de otra, no como sujeto de derecho, «sino como mera cosa, tan sin derecho como una mera cosa».[6] Esta *actitud naturalista* entre comunidades sociales ha sido el fundamento histórico de las discriminaciones étnicas, de la marginación, del racismo y de todo tipo de atrocidades que perpetran los seres humanos contra otros seres humanos desde tiempos inmemoriales. Como señala Edmund Husserl: «Quien por todas partes ve solamente naturaleza, [...] y, por así decirlo, con los ojos de la ciencia de la naturaleza, es precisamente ciego para la esfera del espíritu, el dominio peculiar de las ciencias del espíritu. No ve personas ni *objetos* que cobran sentido por obras personales —no ve, pues, *objetos* de "cultura"; no ve propiamente personas, aunque se ocu-

5. *Ibid.*, p. 189 (*ibid.*, p. 235).
6. *Ibid.*, p. 190 (*ibid.*, p. 236).

pe con personas [...]».[7] El *mundo social* es pues mucho más que mera naturaleza —aunque esté conectada con ella como su «subsuelo oscuro de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes».[8] Es un mundo circundante comunicativo —del que solo nos podemos pensar aisladamente de modo abstracto— en el que nos hallamos volcados o *referidos unos a otros*, unos *con otros*, de modo actual o potencial, en actos de amor, odio, confianza, desconfianza, y que llamamos relaciones sociales recíprocas.

Los actos específicamente sociales son *actos comunicativos*, donde unos se vuelven conscientemente hacia los otros, y viceversa, y actúan en consuno, para coincidir o discrepar. El *mundo circundante*, en virtud de esa acción comunicativa social, adquiere para los seres humanos un *significado espiritual* —un significado teórico, axiológico y práctico—, se convierte en un *mundo cultural*. En la actitud personalista, asimismo, tanto las personas individuales como las comunidades sociales, en tanto subjetivas o intersubjetivas, se orientan hacia su mundo circundante desde una suerte de *centro espacial y temporal* (su tierra, su tiempo histórico), desde una especie de «punto cero» a partir del cual se relacionan con los otros, los que están allá (en otros lares y otros tiempos), no aquí y ahora. Personas y comunidades ven su mundo circundante desde su perspectiva peculiar, desde sus valores, motivaciones y unidades de sentido, con una orientación determinada. Cada una tiene su centro espacial, cada una *es* su propio centro alrededor del cual se sitúa, en diferentes grados de cercanía y lejanía, el resto del mundo. A esta característica de la relación de los sujetos con su mundo circundante se le ha dado el nombre de *relación intencional*. Cuanto más cercano al centro de la comunidad o de la persona, más inteligible —más comprensible— es el mundo circundante. Cuanto más lejano, más ininteligible. Otro eje a tomarse en cuenta en la relación de los sujetos personales orientada al mundo circundante es el *eje temporal*, aquel que determina la *historia personal* y la *historia colectiva*. Puede decirse, asimismo, que en virtud de su carácter esencialmente *intencional* y *temporal*, las experiencias de personas y comunidades en relación con su mundo circun-

7. *Ibid.*, p. 191 (*ibid.*, p. 237).
8. *Ibid.*, p. 276 (*ibid.*, p. 324).

dante exhiben un *carácter teleológico*, es decir, orientado hacia la satisfacción de fines (*telos*). Toda experiencia humana, individual y colectiva, sea esta teórica, práctica (ética, política) o valorativa (ética o estética), parece tender hacia *fines*, determinados y predelineados por el tipo de experiencia del que se trate. Por ejemplo, las actividades científicas por lo general tienden al conocimiento o a la verdad plena, las experiencias valorativas tienden a la posesión plena de los valores —éticos o estéticos—, y la acción voluntaria, ética o política, tiende al bien o a la realización de la justicia máxima posible de las normas morales o jurídicas, etc. Dichos *fines,* aunque no se revele esto sino a través de la reflexión filosófica, son en verdad planteados por las experiencias humanas finitas como *ideas regulativas infinitas*, en el «sentido kantiano», como postulados, que no son «ni una invención, ni un "como si"», sino *metas prácticas de la voluntad*, individual y colectiva.[9]

Por consiguiente, las experiencias intersubjetivas de los miembros de la comunidad han de entenderse como orientadas teleológicamente hacia una concordancia tanto intencional como temporal, esto es, hacia un entendimiento mutuo, que es lo que marca para ellos las pautas de la *validez*, la objetividad y la *normalidad*. La discrepancia o discordancia intersubjetiva, por el contrario, serían los criterios de la llamada *anormalidad* e *invalidez*. Así, es *objetiva* una experiencia compartida, una perspectiva que no solo es individual, sino comunalizada. Aquí nace la noción de un *mundo objetivo*.

Ahora bien, si los sujetos individuales entablan relaciones de reconocimiento mutuo, como sujetos de derecho, por empatía,

---

9. *Cfr.*, *Hua I*, pp. 90-91 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, estudio preliminar y traducción de Mario Presas, p. 72); véase de la misma obra los §§17-19, 21-22 en general. También *cfr.*, *Hua III*/1 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *Ideas I*), §§143, 149-151. *Cfr.*, asimismo, entre otros textos, *Hua XV*, pp. 593-597 («Teleología Universal», en: Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, vol. 2, Buenos Aires: Carlos Lohlé, pp. 363-367); y *Hua VI*, p. 4 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne, p. 50; en adelante, *Crisis*; modificaré la traducción donde lo estime necesario).

este reconocimiento también es dable entre personalidades de orden superior, o comunidades sociales. El *nosotros* que se relaciona con el mundo a través de valores e ideas compartidas, da origen a las llamadas *comunidades* culturales. Cada comunidad cultural tiene —como señalé— su sello personal que la distingue de las demás y que se ha ido forjando a lo largo del tiempo. Sus experiencias colectivas han ido sedimentándose en tradiciones, transmitidas de generación en generación, tradiciones que constituyen el conjunto de valores y modos de experimentar el mundo propio a sus cosmovisiones. Tiene, pues, su *historia colectiva*. De ese modo, así como los distintos sujetos personales se distinguen y se relacionan entre sí, primero como extraños, de igual modo podría decirse que se dan las relaciones entre comunidades culturales diversas. Pueden eventualmente pasar del *nosotros* y *ellos*, los «extranjeros», a *nosotros* y *ustedes*, a través de procesos de reconocimiento mutuo, para compartir comunidades mayores. Podemos así eventualmente concebir puentes tendiéndose entre las diversas naciones y culturas, por encima de sus diferencias culturales y valorativas, hacia la idea de una *comunidad humana*.

Toda la anterior consideración fenomenológica ha solo enfocado las socialidades constituidas por relaciones de *coordinación* —aquellas que tienen su meta o *telos,* su punto de unión, en un lugar ajeno a las voluntades individuales de sus miembros, *telos* al que todas se someten. No ha tomado en consideración la constitución de las socialidades de *subordinación*, aquellas constituidas por relaciones de *dominio* o *subordinación* a una instancia o voluntad determinante, que es otro estadio descriptible en la constitución fenomenológica de las comunidades sociales, y que tienen su propio valor y función (*v.gr.*, la función de los padres de familia en el hogar, la de los ancianos en las comunidades tradicionales, la de los sacerdotes o directores de culto en las comunidades religiosas, etc.). Ahora bien, la última meta a la que apuntarían —por lo menos para Edmund Husserl— las tendencias intencionales o teleológicas[10] de las comunidades humanas en un ascenso infinito sería la de un *reconocimiento* y amor recíproco total, la del «amor espiritual y

10. *Hua XV*, p. 610.

la comunidad de amor»,[11] tema discutible pero interesante que no ampliaré aquí.

§2. **Ciudadanía y esfera pública**

El segundo estadio de esta reflexión nos coloca de entrada en un estrato distinto al meramente *personalista*, individual o comunitario, atado a valores tradicionales de experiencias históricas sedimentadas. El concepto de *ciudadanía* está, más bien, en sus distintas interpretaciones contemporáneas, ligado a la noción de *esfera pública*, vale decir, al ámbito de la acción propiamente política. No hay una explicación única del origen del concepto de ciudadanía, aunque en general se señala que este es simultáneo al del Estado-nación moderno, fundamentalmente al de los Estados monárquico-absolutistas del siglo XVIII, que se erigieron sobre la base de una pluralidad de comunidades culturales a las que se impuso una uniformidad de lengua, el imperio de una religión, un solo sistema educativo y un sistema de medidas, pesos y monedas. Su génesis, paulatina, coincidió con una tendencia uniformista *y* universalista, que se consolida al descomponerse los órdenes estamentales y corporativos del feudalismo. En ese contexto, la *ciudadanía* es la pertenencia a un nuevo concepto de *comunidad de iguales* —la del Estado-nación— en la que reside la soberanía del poder estatal.[12] Este concepto está pues íntimamente ligado al nacimiento de la *democracia moderna*. Sin embargo, en un inicio, no todos son reconocidos como ciudadanos, solo los que —por la revolución industrial— se liberan de condiciones de servidumbre. Poco a poco diversas poblaciones en los diversos Estados negocian sus condiciones de servicio con estos, en términos de derechos. Surgen así diversas estrategias de construcción de ciudadanía.

---

11. Schuhmann, Karl, *La teoría husserliana del estado*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1988, p. 79. También *cfr.*, *Ms*. F I 24, p. 69b y *Hua XIV*, p. 172 ss.; y *Hua XV*, p. 512.

12. El desarrollo que sigue está parcialmente inspirado en el texto de Lynch, Nicolás y Pepi Patrón, «Propuestas de política en educación y ciudadanía. Aspectos conceptuales», en: *Educación y ciudadanía: propuestas de política*. Lima: Foro Educativo, 1997, pp. 39-100.

Pero su origen, en verdad más antiguo, se halla en la *polis* griega y la democracia ateniense. Ciudadanía, vinculada al término latino *civitas*, proviene de la *polis* (ciudad-estado) griega. De este último concepto proviene, a su vez, el concepto de lo político. La noción de ciudadanía está, pues, histórica y etimológicamente ligada al ámbito de lo político. En ese sentido, hablar de una *ciudadanía a-política* encerraría una contradicción en los términos. De acuerdo con la visión aristotélica —en la lectura de Hannah Arendt y Paul Ricoeur— lo político es la de una actividad humana *libre,* muy distinta a las actividades naturales que los seres humanos ponen en marcha impulsados por la necesidad de sobrevivir, desde un punto de vista individual (*i.e.* en el procurarse alimento) y de la especie (como en la procreación). Sin embargo, sí es concebida como una actividad que pertenece esencialmente a la *naturaleza* humana, y no al ámbito de la *convención* arbitraria (como pretendían los sofistas). También es distinta a la *fabricación* o producción de cosas y de un entorno o mundo humano y cultural, actividad regida por la llamada «razón instrumental» y la lógica de «medios y fines». Lo político se caracteriza más bien por requerir solamente de la presencia mutua de seres humanos, del verse y escucharse, del reconocerse. Pero no basta la comunidad. Lo político requiere en añadidura tanto la puesta en marcha esencial del *discurso* (*lexis*) o lenguaje (comunicación), como la presencia de un *espacio público*, esto es, el ámbito donde individuos iguales y distintos a la vez reunidos para verse y escucharse se reconocen unos a otros y toman decisiones que conciernen su vida en común. Lo político es así, para los griegos, el ámbito de la *excelencia* (*areté*) en sentido propio, de aquello conocido como *virtus* por los latinos, pues se trata de una actividad que tiene como meta la realización de la «vida buena» —la convivencia humana armoniosa. En suma, se trata de una actividad *natural* y no convencional; *teleológica*, pues apunta a la vida buena; y *pedagógica* (*paideia*), pues su realización requiere de una formación en la persuasión dialógica y argumentativa.

Para los griegos clásicos, este espacio público —reino de la libertad de los ciudadanos y de la excelencia de la acción política— era la *polis*, opuesta al ámbito privado del *oikos* donde, con el objeto de asegurar la supervivencia del individuo y de la espe-

cie, reinaba la violencia y muda verticalidad del *pater familias* respecto de los otros miembros del hogar (mujeres, niños, esclavos). Solo en la *polis* se era libre, y solo los individuos libres eran propiamente políticos, *ergo*, ciudadanos.

Antes del surgimiento propiamente moderno del espacio público y de la ciudadanía, va emergiendo —nos dice Arendt— la esfera híbrida de lo *social*, inexistente en el mundo griego. Durante el medioevo la esfera privada del hogar —de la administración de las actividades ligadas a la supervivencia natural— invade paulatinamente el ámbito de lo público, dando lugar primero a la *sociedad feudal* y luego a la *sociedad civil* estamental moderna. En ella los asuntos económicos, antes asuntos *privados*, devienen asuntos de interés público, asuntos de mercado que caen bajo supervisión pública. La *sociedad civil*, así, se diferencia del Estado-nación propiamente dicho, sobre todo, del *poder público,* al que se enfrenta. En ella se crean los nuevos espacios públicos desde donde se conquista un nuevo concepto de ciudadanía, en donde los miembros de la sociedad negocian sus *derechos* con el poder estatal y conquistan su ciudadanía. Dichos ciudadanos, pues, son en un inicio solo personas *privadas* (agentes de mercado) que devienen *públicas*, ciudadanos propiamente dichos, al conquistar *derechos* (libertades) de asociación y expresión (de allí provienen las nociones de libertad de opinión, de asociación, de pensamiento, de culto, etc.). Aquí se halla el origen del *liberalismo*, atado al concepto moderno de *ciudadanía*: libre es el individuo atómico *ante* el Estado, o *ante* la sociedad.

Desafortunadamente, todo este proceso de la historia moderna va debilitando el aspecto propiamente *político* de la ciudadanía y de las libertades ciudadanas. La libertad se separa de la política y deviene crecientemente un asunto exclusivo del mercado y del individuo desligado del interés común. El ciudadano deviene sinónimo de cliente. Por otro lado, la idea de *igualdad* asociada a la de ciudadanía moderna, nunca se consolida a nivel de todos los estamentos en las distintas sociedades. El problema que se plantea es, entonces, el de la *extensión* de la *participación ciudadana*. Los países con menos nivel de desarrollo son actualmente aquellos que presentan niveles extremos de desigualdad, desintegración generalizada y déficit de reconocimiento.

En efecto, durante el siglo XX los colonialismos decimonónicos colapsaron —emergiendo nuevas e inéditas formas coloniales. Los mapas políticos de todo el orbe sufrieron variaciones traumáticas: en guerras sangrientas y fratricidas emergieron nuevos países africanos, asiáticos y europeos —del oeste y del este—; en revoluciones no menos sangrientas cayeron regímenes monárquicos europeos y asiáticos dando lugar a regímenes totalitarios. América Latina vivió —como algunos países del África y de Asia— de la «tentación totalitaria», fundamentalmente en manos de fuerzas armadas poco lúcidas (a pesar de su pretensión de lo contrario), arrastrando inescrupulosamente a sus países a deudas monstruosas y manifiestamente impagables. Las dos grandes guerras mundiales contribuyeron a esta profunda transformación y a la creación de dos grandes bloques geopolíticos enfrentados durante décadas y arrastrando consigo la autoconciencia de las distintas regiones del mundo: autodenominadas primero, segundo y tercer mundo. En toda esta transformación la Europa supuestamente «civilizada» se somete a profunda reflexión en cuanto a la comprensión del modelo de «racionalidad» que otrora quiso imponer de modo soberbio a las demás naciones de la tierra, sin percatarse de sus contornos difusos y sus pies de barro. El «logocentrismo» y «eurocentrismo» «civilizados» devienen desde entonces blancos de profundos cuestionamientos. La conciencia de una «crisis» generalizada es tal que conduce a veces a la negación misma del concepto de *razón* (*logos*). Heredero de los colonialismos de antaño emerge en su lugar el andamiaje planetario de la llamada «globalización» —resultado del desarrollo universal (mundial) de la economía y de la técnica— paradójicamente en contraposición a una infinidad de voces multiculturales que se alzan simultáneamente en todas las regiones del mundo sin excepción reclamando el reconocimiento político de sus identidades culturales diferenciadas.

Se palpa por doquier, la tensión entre los Estados-nación emergentes y las diferentes comunidades sociales o culturales en el seno de todas ellas. Pero contrariamente a lo que podría creerse a primera vista, según lo cual dichas comunidades culturales merecerían desprenderse de los Estados-nación que artificialmente y a la fuerza las aglutinaron (desde los Estados-monárquicos del siglo XVIII), pues solo su emancipación y auto-

nomía serían supuestamente la *conditio sine qua non* de su desarrollo, estudios de organismos internacionales parecen concluir lo contrario. Estos opinan, más bien, que la distribución más equitativa del desarrollo solo es posible fortaleciendo a los Estados-nación, por un lado, y fortaleciendo el acceso de los Estados menos desarrollados a los beneficios económicos y tecnológicos de los Estados más avanzados. En suma, opinan que las conquistas de la humanidad reconocidas en la Carta de las Naciones Unidas y la posibilidad misma de la paz mundial están atadas al fortalecimiento de los Estados-nación, y peligran ante la desintegración de dichos estados al ceder a los múltiples reclamos nacionalistas. La mediación del Estado, por ende, como fuerza aglutinadora, garantía de la justicia y de los derechos formales de los individuos que los configuran, es algo a lo cual hoy, a inicios del tercer milenio, se dice que no podemos renunciar. Sin embargo, dicha fuerza aglutinadora no puede emanar solamente de los Estados nacionales, a modo de una imposición superior y forzada. Sugiero, en la presente reflexión, que ella no está reñida con una posibilidad intrínseca a la propia constitución de la vida y experiencia de los seres humanos, en tanto individuos y colectividades, capaces —por su propia dinámica teleológica y sintetizadora— de fusionar sus horizontes con los de otros individuos y colectividades, sin renegar por ello de sus respectivas particularidades y horizontes. La fuerza integradora del Estado-nación, y la extensión de la participación ciudadana, que ha de ser consagrada en sus instituciones jurídicas y fundamentalmente en su Constitución, tiene primero que constituirse como *telos* de modo vivido en las comunidades culturales que se hallan en su seno, a través de una praxis histórico-teleológica responsable.[13]

Esta historia accidentada explica por qué el concepto actual de ciudadanía está íntimamente unido al de un conjunto de *derechos* —de los miembros del Estado-nación ante el poder público— y de *deberes* —de las personas individuales en relación a las comunidades sociales o culturales a las que pertenecen.

---

13. Este tema lo desarrollo en el capítulo siguiente, «Identidad cultural, multiculturalidad e interculturalidad».

§3. **Responsabilidad como principio racional teórico y práctico**

La idea de *responsabilidad* está desde antaño ligada a la idea de *conciencia racional*. El desarrollo filosófico de los siglos XIX y XX rompe finalmente con los prejuicios modernos en torno a la conciencia y a la razón *sub specie aeternitatis*, modelada según el paradigma divino del infinito. Toda ciencia y razón hunde sus raíces en las creencias, en un fondo oscuro, dóxico, de instintos y naturaleza. La génesis de la razón a partir de este fondo irracional es al mismo tiempo la génesis de la persona humana, individual y colectiva. Se puede decir que en el experimentar propiamente inconsciente, pulsional, instintivo, ya se despliegan nuestras emociones, sentimientos, sensaciones y se forjan los deseos y afectos propiamente conscientes en torno a un polo pre-yoico, centro de afecciones vividas pasivamente. Este estadio precede a un segundo nivel pasivo que corresponde a la vida propiamente consciente experimentada en el sentir, padecer, sufrir, o en el verse afectados por el mundo circundante. No hay hiato sino continuidad entre ambos estratos de la vida pasiva, la inconsciente, instintiva o pre-racional, por un lado, y la consciente o racional, por el otro. En ningún estrato de la vida pasiva impera la *libertad*, aunque las experiencias pasivas pueden *ulteriormente* ser asumidas por la *vida consciente y voluntaria*. Solo esta vida consciente y voluntaria es propiamente *vida racional* con pleno derecho, vida activa, espontánea y *libre.* A este nivel, el pre-yo, polo subjetivo de afecciones vividas pasivamente se ha transformado en polo activo, centro racional de tomas de posición, teóricas y prácticas, de decisiones, pensamientos y acciones, asumiendo todos estos actos como emanando responsablemente de él. La *responsabilidad*, por ende, está íntimamente ligada a un hacerse cargo de la propia vida, tanto de las pulsiones de la vida instintiva como de las tomas de posición teóricas, prácticas y valorativas, dadoras de sentido y de validez, que caracteriza a todo sujeto racional.

La vida personal consciente o activa es, por consiguiente, en su dimensión tanto individual como social, vida práctica —tanto *praxis teórica* en la actividad científica, como *praxis sensu stricto* en la acción voluntaria orientada a la vida normativa, ética o política.

Es así como la noción de *responsabilidad* emerge, en el contexto del pensamiento de Hans Jonas[14] como el axioma fundamental de una «ética orientada al futuro». Esta se presenta como distinta de las *éticas utópicas* que caracterizan a los proyectos políticos marxistas en los siglos XIX y XX, y como opuesta al carácter utópico y prometéico que se adjudican desde la modernidad la ciencia y la tecnología modernas, corriendo el riesgo de convertirse en posibilidades anti-utópicas y apocalípticas para la humanidad. Asimismo, el *Principio de responsabilidad* constituye el pilar de una «ética de la asimetría» que, vista desde un punto de vista macro-político, puede usarse para pensar la relación entre las zonas desarrolladas y las zonas en vías de desarrollo del planeta. Por ejemplo, con el «principio de responsabilidad» podría quizás pensarse en conminar críticamente a los países industrializados, especialmente de occidente, para que asuman una responsabilidad incondicional con respecto a las zonas del globo en veloz des-desarrollo y creciente pauperización, instándoles a que abandonen sus tendencias de extremo individualismo, consumismo y desperdicio. En el contexto de una amenaza global que enfrenta mundialmente al hemisferio norte (los que tienen) con los del hemisferio sur (los que no tienen), pauperizados y en extrema miseria, y que coloca a la humanidad actual en el peligro de su auto-aniquilamiento (inminente con el posible agotamiento de los recursos de la tierra), nace el concepto de esta ética. Antes que progreso y perfección del individuo y los pueblos, esta ética busca la preservación de la vida humana y de su dignidad, y la prevención de todo aquello que pueda amenazarla. Aplicada al interior de Estados-nación como el nuestro, el «principio de responsabilidad» también podría usarse para conminar críticamente a gobernantes, partidos políticos, instituciones del Estado, y representantes de distintas agrupaciones de la sociedad para asumir una responsabilidad incondicional con respecto a la extrema miseria y pauperización de amplios sectores de la población. Pero primero miremos de cerca los elementos de esta ética, rescatando aquí solo algunos de sus rasgos, con el objeto de retomar el punto de la ciudadanía en vinculación con la noción de responsabilidad de la acción política.

---

14. Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1984.

El *imperativo* o *principio de la responsabilidad* parte de la convicción de que el alcance de nuestras acciones colectivas, al ser mucho más extenso que en el pasado, exige sobriedad y cautela. En efecto, no nos es posible predecir a largo plazo los resultados de nuestras acciones colectivas, ni las tecnológicas ni las políticas. Nuestra capacidad de predicción ha *disminuido* de modo estrictamente proporcional al *crecimiento* del que han gozado tanto el conocimiento como la acción técnica sobre la naturaleza. En otras palabras, y aunque esto parezca chocante y falso, cuanto mayor es el control técnico, menos capacidad de predicción se ha logrado, entablándose entre esta y el control técnico solo un profundo hiato. Ahora bien, el primer imperativo ético es el de asumir una responsabilidad con respecto a un *futuro imposible de predecir*, pero cuya existencia debemos hacer posible (se trata de la «*heurística del temor*»). Asimismo, en esta ética tiene lugar el rasgo del *poder*. En efecto, tiene *mayor responsabilidad* aquel que detenta *mayor poder*. Puede actuar irresponsablemente solo aquel que detenta poder y, por ende, mayor responsabilidad. Otro rasgo es el de la *unilateralidad*, y *asimetría*, como en la relación entre padres e hijos, maestros y alumnos, personal médico y enfermos, personal geriátrico y ancianos. La unilateralidad y asimetría significa que la responsabilidad se despliega unidireccionalmente desde aquel que detenta mayor poder (el padre, el maestro, el médico, el asistente de los ancianos) hacia aquel que es su correlato (hijos, estudiantes, enfermos, ancianos). Este rasgo, como los otros, ha motivado a las éticas feministas a incorporarlo como parte de sus reflexiones filosóficas sobre problemas de género. El *imperativo de la responsabilidad*, así, es además *incondicional*, no estando sujeto a retribución alguna. El siguiente rasgo es el de la *totalidad,* pues la responsabilidad no se limita a un aspecto en desmedro de otros ni a un cuidado ocasional —como la responsabilidad del Estado con los ciudadanos en materias de salud, educación, socialización, etc., o la de los padres con los hijos. La *continuidad* es otro de sus aspectos, no debiendo interrumpirse mientras que dure el reclamo del beneficiario de la acción responsable, que es su interlocutor, o correlato moral —como el caso de los enfermos e infantes a cargo del cuidado de quienes detentan la responsabilidad. Finalmente, el *futuro* es el rasgo esencial de una ética de la responsabilidad, porque es el objeto de la responsabi-

lidad por excelencia, el más precario, el más indefenso, por su esencial imprevisibilidad. Abundaré sobre este tema más adelante.[15] Mi interés aquí es ver cómo la ética de la responsabilidad nos devuelve al tema de la acción política, en el último punto.

§4. **El actor políticamente responsable**

Quiero aquí referirme al tema de la responsabilidad ética y ciudadanía sobre la base de un caso concreto: el tema de la responsabilidad que nos toca como ciudadanos por los crímenes cometidos en el Perú entre los años 1980-2000, esto es, durante el período que le tocó investigar a la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* (*CVR*), nombrada a fines del gobierno de transición liderado por el Presidente Valentín Paniagua y cuyo funcionamiento tuvo lugar entre julio de 2001 y fines de agosto de 2003. El tema que me concierne aquí es el de la acción política, y el de la responsabilidad concomitante. Pero, ¿quiénes son los *actores políticos*? Aceptemos que el acto libre —expresado por el último de los ciudadanos en el momento de emitir su voto— ha de ser asumido con todas sus ilimitadas consecuencias por cada ciudadano.

Como detallaré más adelante, *políticamente responsable* es solo el *actor político*, y el actor político es *todo* el *cuerpo social*. Así, llegan momentos en que el propio cuerpo social busca autoexaminarse y asumir —más allá de sufragios impuestos o elegidos— su *hacer* o *no-hacer* en relación con —en este caso— veinte años en los que muchos compatriotas sucumbieron violentamente, o desaparecieron, sin que buena parte del cuerpo social se percatara de ello. Esto es, llega un momento en que el actor político por excelencia se detiene a examinar la secuela de dolor y vacío profundos existentes en un sector de la ciudadanía agraviada, a la luz de su propia responsabilidad ante ella, en el sentido de que el no-reconocimiento agrava el dolor, inflige otro dolor más profundo que se añade a aquel comprensiblemente causado por cualquier muerte violenta cercana. El autoexamen, y la asunción de esta responsabilidad, no consiste en desatar persecuciones ni venganzas de carácter personal o partidario. El cuer-

15. *Cfr.*, *infra* el Capítulo VIII de este libro, «Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad».

po social se auto-examina pues *se sabe* responsable. Solo en la asunción de la *autorresponsabilidad* en un sentido general, aun universal del término, es que el cuerpo social puede «liberar» a los miembros que sufren y «liberar» a su vez a los que se mantuvieron al margen. Solo el cálculo político mezquino e inmediato, ciego y asombrosamente egoísta, puede llevar a políticos activos a «denegar» su propia responsabilidad, aun tratándose de miembros de partidos políticos que —en ocasiones específicas— detentaron el poder. Por supuesto que todo el cuerpo social fue responsable. No solo los directamente implicados: los que blandieron armas, los que los enviaron, los políticos que abdicaron de su potestad y entregaron el poder *político* de determinadas zonas a mandos militares, etc., sino también los que trabajaron en escuelas, universidades, los empresarios, aquellos que siguieron viviendo «como si» asesinatos, masacres y desapariciones no se estuvieran dando. La responsabilidad por cierto es diferenciada. Hay quienes denunciaron los atropellos y trabajaron desde dentro contra la violencia. Pero la confusión imperó incluso allí. Otros, también víctimas de cálculos políticos, jugaron con la idea de utilizar el instrumento del atropello o de la violencia, dominados por la racionalidad de «medios y fines». En suma, en mayor o menor medida, todo el cuerpo social fue responsable. Y es mejor de una vez que todos los miembros del cuerpo social lo comprendan así: es un imperativo que tomen pronta conciencia de la propia responsabilidad. Cuanto antes el cuerpo social *en su integridad* asuma su responsabilidad, más pronto podrá abrirse el espacio ético de la ciudadanía, a ser asumida cabalmente por cada uno de sus miembros, por los que sufrieron el daño como por los que lo infligieron.

Medida simple, pero por alguna razón oscura, extremadamente difícil para ciertas mentes incapaces de alcanzar la auténtica dimensión de *lo político*, atrapadas, como están, en la razón instrumental de la acción meramente «productiva», aquella incapaz de elevarse por encima de la racionalidad de «medios y fines». Lamentablemente es esta racionalidad, y no la auténticamente *política*, la que rige en la mayor parte de la «clase» y los «partidos» que se autodenominan «políticos» en el Perú de inicios del siglo XXI.

CAPÍTULO VI

IDENTIDAD NACIONAL, MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD

> En muchas partes del mundo, el lograr una convivencia pacífica, fundada en una identidad nacional estable, sigue siendo un objetivo deseado pero remoto.[1]

A continuación propondré una aproximación filosófica al concepto de identidad nacional. Con ese fin, tomaré en consideración algunos de los debates en torno al significado de las identidades nacionales y sus crisis que han enfrentado a filósofos políticos, historiadores, antropólogos, sociólogos, o comunicólogos, antes y después de la caída del bloque del este en 1989. Pero, no pretendo ni sustituir ni hacer el recuento de investigaciones empíricas concretas o perspectivas historiográficas en torno al tema. Tampoco tengo la intención de exponer exhaustivamente el estado de la discusión actual. Esto siempre será necesario y tiene otro lugar.

Las referencias empíricas o historiográficas me servirán aquí, más bien, como ocasiones o motivos para llegar al concepto de identidad nacional que deseo proponer, luego de una reflexión filosófica en cuatro tiempos: en un primer momento, vincularé ciertas consideraciones de nuestra experiencia concreta, a veces dolorosa, de la llamada Peruanidad o de nuestra identidad nacional, con las grandes líneas de interpretación historiográfica que surgen durante nuestra historia republicana. Aquí destacaré como una constante en la interpretación de la identidad nacional el abordarla como el *proceso* de un *organismo viviente* que pugna por su *auto-reconocimiento*. En un segundo momen-

1. Sanders, Karen, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero / Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 21.

to señalaré cómo, según nuestra convicción, dichas experiencias e interpretaciones historiográficas diversas de nuestra identidad se articulan con el debate académico actual entre los defensores comunitaristas del multiculturalismo y los defensores del racionalismo liberal universalista. En un tercer momento, indicaré cómo las discusiones actuales en torno a la relación entre cultura y desarrollo a nivel de organismos internacionales, también enriquecen nuestra comprensión del concepto de identidad nacional, al subrayar ellas los rasgos de proyecto en permanente movimiento hacia el *telos* de la realización de los pueblos. Por último, y en un simple esbozo, intentaré señalar cómo las discusiones destacadas en los tres momentos precedentes pueden ser recogidas en el concepto de identidad nacional al que quería finalmente llegar: el de «*telos* de una *praxis* histórico-ética». Este último concepto está inspirado en ciertas investigaciones fenomenológicas.

§1. **La identidad nacional como proceso**

Quizás simplificando groseramente la enseñanza de nuestros historiadores, se puede decir que el problema de nuestra peruanidad ha sido fundamentalmente abordado desde dos grandes perspectivas antagónicas. La primera ha insistido en la existencia indiscutida de una identidad nacional gestada desde el siglo XVI en un *mestizaje étnico y cultural* de dos fuentes esenciales: la hispánica y andina (ambas, a su vez, fusión de culturas y etnias aborígenes diversas), a las que se suman, ya desde la Colonia y en la República, otras culturas y etnias (africanas, asiáticas, oceánicas y europeas). La segunda ha negado toda base a dicha unidad de síntesis o fusión de culturas viviente, insistiendo en la yuxtaposición violenta de las mismas, en una *multi*-culturalidad víctima de una aún insuperada *heterogeneidad*. Como señala notablemente Karen Sanders en su libro, sobre la base de un análisis de cinco discursos sobre la nación peruana (Manuel Gonzáles Prada [1844-1918], Francisco García Calderón [1883-1953], José Carlos Mariátegui [1894-1930], Víctor Andrés Belaúnde [1883-1966] y Víctor Raúl Haya de la Torre [1895-1979]), resulta de estos discursos historiográficos una cierta visión algo maniquea de dos tradiciones totalmente opuestas entre sí: una radical, izquierdis-

ta, indigenista, y otra conservadora, hispánica, europeísta y hasta católica. Lo cierto es que el análisis concreto de dichos discursos —y esto podría extenderse a la infinidad de discursos historiográficos que se han dado en el siglo XX— muestra que la realidad es mucho más compleja y ambigua. Hay en todos ellos áreas de acuerdo y coincidencia que los contextos ideologizados han recubierto, reforzando una cierta autoconciencia «esquizofrénica de la nacionalidad peruana desde la conquista: inca y conquistador, Cuzco y Lima, quechua y español». Lo que es absolutamente innegable es que en toda la historiografía peruana, y concretamente en los cinco discursos investigados, «se produce una relación difícil con el pasado colonial».[2]

Dichas perspectivas no son del todo ajenas a los debates internacionales que han marcado el paso del siglo XX al siglo XXI. Como he recordado ya en el capítulo anterior, el siglo XX es testigo de la consagración y colapso de colonialismos de larga data, y de la emergencia en guerras fratricidas de nuevas naciones en África y Asia; es también el siglo en el que revoluciones desgarradoras destruyen imperios monárquicos para establecer imperios políticos de corte totalitario; pero sobre todo es el siglo que testimonia dos grandes guerras que sacuden el orbe y transforman radicalmente el mapa europeo y asiático —creándose los bloques del este y del oeste, y las denominaciones de primer, segundo y tercer mundo—, conmoviendo desde sus entrañas la autoconciencia del eurocentrismo europeo civilizado; por último, he dicho que se trata de un siglo que, próximo a fenecer, es testigo de una contradicción que afecta el planeta: por un lado, la instalación del imperio de la técnica y la era de la comunicación global, y, por el otro, el desesperado, altisonante, y en algunos casos violento reclamo de múltiples culturas excluidas de todos los hemisferios (algunas empujadas a la extrema pobreza) por políticas mundiales, regionales y locales de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas.

---

2. *Cfr.*, Sanders, Karen, *op. cit.*, especialmente pp. 421-422. *Cfr.*, también, Chocano, Magdalena, «Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana», en: *Márgenes*, Año 1, nº 2, oct. Lima: 1987 (pp. 43-60); Flores Galindo, Alberto, «La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986», en: *Márgenes*, Año 2, nº 4, dic. 1988 (pp. 55-83); y Pease G.Y., Franklin, «Historia en el Perú del siglo XX. Lección Inaugural del Año Académico 1992», Lima: *Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas,* nº 5, PUCP, 1992.

Puede decirse que en nuestro país, varios denostadores recientes de nuestra identidad nacional se hicieron eco de la mala conciencia europea encarnada por autores europeos, como es el caso del francés Franz Fanon, luego de la Segunda Guerra Mundial. En efecto, Fanon recogió hace cuarentitres años el sentir de los colonizados, argumentando en su conocida obra, *Los condenados de la tierra*,[3] que el arma más importante que utilizaron los colonizadores fue la imposición de su propia imagen a los pueblos colonizados y subyugados. Según Fanon, estos pueblos, con el objeto de liberarse, debían primero purgarse de aquellas autorepresentaciones, recomendando la violencia como medio para hacerlo, la que debía igualar la violencia original de la imposición foránea. Más allá de cualquier discusión académica, conocemos muy bien las consecuencias desgarradoras y sangrientas a las que ha conducido la radicalización de esta postura y de la interpretación de nuestra peruanidad en tanto completamente desestructurada o inexistente.

Por otro lado, podría argüirse que las defensas de la fusión armónica de distintas fuentes culturales en la forja de la identidad nacional peruana, descansan en presupuestos muy semejantes a aquellos esgrimidos por las defensas liberales de una suerte de principio universalista que suprime, superando y conservando, todo antagonismo cultural hallable en su punto de partida. Quizás incluso esta convicción se vea actualmente reforzada por la toma de conciencia creciente y generalizada de que el fenómeno de la globalización no solo concierne la fase más reciente del imperio de la civilización occidental sobre las distintas culturas de la tierra, que se manifiesta en el ámbito de la comunicación audiovisual, sino que, extendiéndose desde Europa y los Estados Unidos de Norteamérica al resto del mundo, ya está afectando al corazón y al espectro entero de las culturas. Es importante tener presente que este discurso globalizado no es ideológicamente neutro o aséptico, sino que va de la mano de una nueva conciencia política e ideológica que se desconoce como tal, es decir como política e ideológica: que es aquel del neoliberalismo reinante, en el mundo y en el Perú. Igualmente ha de reconocerse que el neoliberalismo va, a su vez, de la mano de un discurso que parece negar o ignorar absolutamente la his-

3. *Cfr.*, Fanon, Franz, *Les damnés de la terre*, París: Maspero, 1961.

toricidad de todo discurso. Para el neoliberalismo estamos supuestamente en la era del *fin de la historia*, del fin de las ideologías, por lo que descalifica de entrada la posibilidad de diferentes miradas a la historia dirigidas por distintos intereses entre los que está aquel del propio neoliberalismo. Este pretende hablar desde una suerte de situación privilegiada, a-histórica, esto es, científicamente «objetiva», sobre la historia pasada y sobre los únicos proyectos futuros viables.[4]

A comienzos del siglo XXI, las razones profundas que motivaron el debate en torno a la peruanidad no han desaparecido. Los representantes de ambas tendencias historiográficas siguen buscando esclarecer la carga semántica del concepto de identidad nacional —o su vacuidad. A mi entender, los primeros buscan con renovados argumentos *consolidar* su sentido y señalar derroteros para su fortalecimiento en un proyecto histórico. Los segundos buscan *darle por vez primera* un contenido, encontrando las claves para superar los antagonismos hasta ahora existentes. No creo que sea exagerado afirmar que en ambos contendores es visible un *hambre de peruanidad*. En ambos se reconocen los orígenes remotos de las culturas que florecen en los linderos (fluctuantes) de nuestra territorialidad, muy anteriores al Tahuantinsuyo. Y en ambos se desarrollan importantes reflexiones histórico-ideológicas o filosóficas en torno al nacimiento europeo y americano de los conceptos de nación, nacionalidad, Estado, Estado-nación o Estado nacional, república, Estado constitucional, conciencia nacional y otros. Cabe aquí aclarar que el concepto de identidad nacional está asociado a las reflexiones en torno al nacimiento de los estados-nación europeos y de los nacionalismos a partir de las monarquías absolutas centralizadas del siglo XVIII, coincidiendo con la idea de un proyecto o destino voluntariamente establecido y en coincidencia con la emergencia de la economía capitalista, la revolución industrial y burguesa. En otras palabras, dicho concepto tiene una intencionalidad ideológica que es retomada por los estados republicanos cuando las monarquías absolutas entran en una fase de violenta o paulatina transformación hacia fines de la modernidad y durante la

4. Ver los apuntes al respecto de Portocarrero G., Ricardo, «La historiografía en debate (otra vez)», en: *Márgenes, encuentro y debate*, Año IX, nº 15, Lima: 1996 (pp. 245-252).

época contemporánea. Dicha intencionalidad es la de otorgar a los estados-nación emergentes un proyecto histórico que brinde sentido y unidad a la vida de las comunidades culturales a las que se intenta unificar y homogeneizar en ellos. Hay quienes incluso afirman que la noción de *nación* tiene exclusivamente esta connotación, la de una unidad política y un poder centralizado o políticamente distribuido, ligado al nacionalismo estatal moderno, fruto de la era de la industrialización; que se trata por ende de un producto netamente moderno, por oposición a las diversas culturas que abraza.[5] Esta aproximación *funcionalista-cultural* a la idea de nación, íntimamente ligada a la noción *moderna* de estado (pues *status* en el medioevo no tenía una clara referencia política) no es, empero, la única. Otros *modelos* «*estáticos*» insisten en la idea de nación como *comunidad natural*, identificada por su afinidad racial, lingüística, territorial, histórica, o a veces religiosa. Esta idea es muy cara a pensadores alemanes clásicos como Johann G. von Herder (1744-1803) y Johann G. Fichte (1762-1814),[6] y es la que parece resurgir en el clamor multiculturalista en medio de la aldea global de hoy. Los defensores del multiculturalismo, pues, identificarían las naciones con las comunidades culturales al interior de los estados nación, y la identidad nacional estaría referida a su propia idiosincrasia cultural. Otros, sin embargo, desde un *modelo dinámico*, insistirán en la nación como *comunidad de voluntades*, contingente e histórica (no natural ni necesaria), diríase hasta consensual.[7] Creo que este sentido, como señalo más adelante, puede recogerse para reforzar el concepto de identidad nacional a nivel de los estados-naciones multiculturales. Ahora bien, esta breve referencia no agota la intensa y compleja discusión en torno a este tema. No es posible cerrar la discusión optando por el esclarecimiento de la noción en un sentido determinado. Pero, en el presente contexto, uso la noción de *identidad nacional* en el *primer sentido* funcional señalado, mas no desligado del *tercer sentido*, el voluntario. La uso, pues, en vinculación con la posibilidad de un Estado-nación determinado, como el Perú, de sobrevivir como tal, allende sus diferencias culturales internas.

---

5. *Cfr.*, Gellner, Ernest, *Encounters with Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1994, entre varios otros citados por Sanders, Karen, *op. cit.*, pp. 45-57.

6. *Cfr.*, Sanders, Karen, *op. cit.*, pp. 40-42.

7. *Ibid.*, pp. 42-45.

A estas reflexiones canónicas que buscan esclarecer el sentido de la identidad nacional no les es ausente la convicción que nuestro auto-reconocimiento o el advenimiento de nuestra identidad es incomprensible, desde el siglo XVI, si se le divorcia del devenir de Europa. Asimismo, ellas añaden a su reflexión los conceptos de *pluri*culturalidad o *multi*culturalidad, así como la idea de nación como *proceso* en formación, u organismo viviente que evoluciona.[8]

Si esto es así, el debate tampoco ha terminado. Las especializadas y eruditas investigaciones históricas nos colocan ante incontestables factores que nos permiten hablar de peruanidad, es decir, de un conjunto de rasgos étnicos y culturales (positivos y negativos) que nos identifican porque nos diferencian de otros Estados-nación, incluso americanos.[9] Sin embargo, es innegable que aquella identidad no se presenta como un «hecho cumplido» (*fait accompli*) situado en nuestro pasado, armoniosamente homogéneo.[10] Y a la multiculturalidad se añaden, en nuestro país, problemas profundos que afectan los derechos humanos más elementales (desde el punto de vista moral y civil): el *derecho a la vida* y a una *vida humanamente digna*. Basten algunos ejemplos. A pesar de la recuperación macroeconómica, nuestra tasa de mortalidad infantil es una de las más altas en América Latina (58.3 niños por mil nacidos vivos, menores de un año, siendo en Huancavelica la tasa de 106.6 por mil, cifra similar a Burundi y Ghana), así como el de desnutrición crónica (48 % de niños) y analfabetismo (hoy, entre otras cifras, el 29 % de todos los adolescentes entre 13 y 17 años no asisten a la escuela). Violencia, corrupción y narcotráfico, altas tasas de desempleo y subempleo, reflejados en la pobreza, miseria extrema y marginación de casi la mitad de los

---

8. *Cfr.*, Maticorena Estrada, Miguel, «La idea de nación en el siglo XVIII», en: *Perú: presencia e identidad*. Lima: PUCP-IRA, 1993, pp. 27-54, especialmente pp. 41-45 *passim*.

9. *Cfr.*, Miró Quesada C., Francisco, «¿Existe identidad Nacional?», en: *Dominical* de *El Comercio*, Lima: 28 de julio de 1985.

10. Signos de esto se reconocen en la multiculturalidad lingüística de las 72 etnias que coexisten en nuestro territorio: 7 en la región andina y 65 en la Amazonía, agrupadas en 14 distintas familias, según datos del Centro de Investigación de Geografía Aplicada (CIGA) de la PUCP, citados por: Lerner Febres, Salomón, *Visión panorámica del Perú de hoy a la luz de Jesucristo*, Ponencia presentada en el Symposium sobre Jesucristo: vida plena para todos (Congreso Arquidiocesano, 20 de octubre de 1997), Lima: PUCP, 1997, pp. 18-19.

hogares peruanos[11] causan escepticismo y desencanto, desorientación e inquietud.[12] Por si fuera poco, el espectáculo de enconados y a veces absurdos debates políticos al lado de sorprendentes violaciones a la constitución a través de leyes con nombre propio —como es el caso especialmente durante el último decenio del siglo XX en el Perú— no contribuyen ni a dotar de sentido, ni a fortalecer, el concepto de peruanidad o de identidad nacional.

Las distintas reflexiones que en el pasado se han dado en torno a la idea de identidad nacional han coincidido generalmente en señalar su carácter de *proceso en construcción*. Aun en la óptica pesimista —y carente de un proyecto elaborado— de González Prada, «la nación peruana estaba todavía por hacer: hasta que los indios se despertaran de su somnolencia no podría haber nación. El Perú era proyecto de futuro».[13] El mismo europeizado Francisco García Calderón defendía un americanismo latino que, aunque «puramente utópico: era un proyecto de futuro en vías de realizarse como el mismo título de su obra americanista —*La creación de un continente*— sugería».[14] Como señala Sanders, esta concepción es clara en Mariátegui quien, en la Advertencia de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* declaraba «no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones», que a la sazón eran crear la identidad nacional como socialismo peruano. Aunque en Víctor Andrés Belaúnde hay una concepción más optimista respecto de la identidad peruana, habiendo según él nacido en la época pre-incaica, aunque solo plasmado integralmente con el aporte hispánico sobre el indígena, también señala en sus *Meditaciones peruanas* (1932) que la nación «la formamos cuantos hemos hecho su historia, la nacio-

---

11. «En el año 2007, el 39,3 % de la población del país se encontró en situación de pobreza, es decir, tenían un nivel de gasto insuficiente para adquirir una canasta básica de consumo». (*Cfr.*, Instituto Nacional de Estadística, *Informe Técnico: la pobreza en el Perú en el año 2007*, p. 3 [http://censos.inei.gob.pe/documentosPublicos/Informe_Tecnico_Pobreza2007.pdf].)

12. «Todavía en 1993, 1.784.281 compatriotas mayores de 15 años fueron considerados analfabetos y el 30 % de las personas mayores de 15 años, ubicados en zonas rurales nunca han asistido a un centro de enseñanza regular [...]». *Cfr.*, *loc. cit*. Aunque se reporta que los índices de pobreza han disminuido respecto de dicha fecha, todavía estamos lejos de una situación optimista.

13. Sanders, Karen, *op. cit*., p. 237.

14. *Ibid.*, p. 260.

nalidad es una solidaridad *en marcha hacia mejores destinos*».[15] Innumerables otros textos apuntan en la misma dirección.

Esto refuerza mi convicción de que la identidad nacional es un proceso que está en continua conquista de sí, constituyendo una marcha permanente de auto-reconocimiento, por lo que ella, en tanto reto y anhelo, nunca dejará de planteársenos. Considero igualmente que todo intento de consolidarla de una vez por todas, desconociendo su naturaleza de formación permanente, es desviante: como cuando se la quiere consolidar a la fuerza a través de los peligrosos caminos de la unificación frente a amenazas externas, o a través de los quiméricos caminos de equilibrios que resultan del mágico juego de fuerzas del mercado a merced de sus propias leyes y de su indigente concepto de valor económico. No olvido, sin embargo, como también lo han señalado muchos de nuestros grandes ensayistas y pensadores del pasado, que el desarrollo económico y tecnológico así como la integración latinoamericana y mundial son factores indispensables a tener en cuenta si queremos restañar las heridas de las brechas que las desigualdades socioeconómicas han añadido a nuestras diferencias étnico-culturales.

Pero más allá de aquellas perspectivas que nos ofrecen los debates historiográficos (los modos diversos de abordar e interpretar la historia) y los duros datos fácticos de investigaciones socio-económicas y consideraciones políticas, es indispensable señalar aspectos que frecuentemente escapan a la mira de dichos investigadores cuando tratan de temas de profundo origen y significado histórico. Estos aspectos requieren de una mirada reflexiva sobre las condiciones fenomenológicas y hermenéuticas que caracterizan esencialmente toda existencia y comprensión humana, y que por ende caracterizan la auto-comprensión que tienen los individuos de su propia historia personal y la que tienen los pueblos de su historia colectiva. Simplemente señalaré dos, que finalmente no son sino nombres distintos de las mismas características insuprimibles de la experiencia humana en general, y de la experiencia histórica en particular: la noción de *horizonte* y la de *historicidad*.

La noción de horizonte puede parcialmente entenderse como el *espacio de juego contextual* (espacio-temporal) en el que se sintetizan nuestras experiencias en conexiones de remisión que de-

---

15. Belaúnde, Víctor Andrés, *Meditaciones peruanas*, p. 447, citado por Sanders, Karen *op. cit*., p. 368. Las cursivas son mías.

terminan nuestras perspectivas de sentido. Nuestros horizontes, asimismo, están en confrontación permanente con los horizontes de los demás (los del pasado y presente, en la cercanía y lejanía), los que a su vez sintetizan distintas experiencias y perspectivas de sentido. Ahora bien, esta noción reúne dos aspectos: el carácter *intencional* de la experiencia humana y su carácter *temporal*. El aspecto *intencional* se refiere a la correlación que necesariamente se da entre, por un lado, la síntesis de nuestras experiencias del mundo y los aspectos del mundo tal como aparecen («se dan») en nuestras síntesis de experiencias. El aspecto intencional, además, nos enseña que dicha correlación esencial siempre involucra una confrontación y síntesis *intersubjetivas* entre los distintos y respectivos horizontes humanos de constitución y remisión de sentidos. El segundo aspecto de la noción de horizonte es el carácter *temporal* de nuestra experiencia sintética intencional. La intencionalidad de horizonte no es, pues, sino un nombre acuñado por Edmund Husserl, el fundador de la filosofía fenomenológica, para señalar ambos ejes fundamentales en la experiencia humana como un proceso *sintético*, de concordancia o de discrepancia. Con dicho término Husserl señala que toda experiencia humana, individual o colectiva, es una síntesis *histórica*, teleológica, de experiencias en abierta infinitud. Esto no significa caer en un simple relativismo y subjetivismo naturalista, que él siempre criticó. Se trata simplemente de señalar que aun en el caso de las evidencias objetivas, aquellas que se establecen en las esferas más altas de la ciencia, y *a fortiori* esto vale para las evidencias culturales e históricas, ellas están afectadas por una cierta relatividad y un perspectivismo esencial:[16] «Si lo experimentado tiene el sentido de ser «*trascendente*», es la experiencia la que constituye ese sentido, sea por sí misma o con todo el plexo de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad. Si una experiencia es *imperfecta*, si hace aparecer el objeto existente en sí solamente por una faceta, solo en una perspectiva, etcétera, es la experiencia misma [...] la que me responde si le pregunto; es ella la que me dice: aquí está algo presente a la conciencia, pero es algo más que lo efectivamente

16. *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante *LFT*).

aprehendido, en él hay aun algo más por experimentar; en esa medida es trascendente; y también lo es porque, como me lo enseña otra vez la experiencia, podría ser incluso una ilusión, [...]. Por lo demás, también es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo «objetivo», experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. Existencia efectiva e ilusión se legitiman y rectifican en concurrencia con los otros sujetos, los cuales, a su vez, son para mí datos de experiencia efectiva y posible».[17]

A este peculiar perspectivismo y relativismo histórico —que es todo menos escéptico— Husserl también le dio el nombre de *historicidad de la experiencia constituyente*,[18] o *historicidad de la comprensión*, como dirían luego los filósofos alemanes Martin Heidegger y su discípulo Hans-Georg Gadamer. Este último, en su monumental obra *Verdad y método* (1960), además de revalorizar la idea husserliana de horizonte, y las nociones de prejuicios y tradición —denostadas por la Ilustración— como condiciones esenciales de la historicidad de toda comprensión, presentó el concepto «historia efectual»[19] para describir la situación en la que se halla todo aquel involucrado en las ciencias humanas, y que requiere de una referencia reflexiva sobre su propio devenir histórico. La noción de «historia efectual» nos permite tomar conciencia de hallarnos insertos en el mismo proceso que pretendemos comprender o describir. Esta «historicidad de la comprensión» se halla atemáticamente puesta en marcha en toda interpretación historiográfica, como en aquellas respecto de nuestra identidad nacional. Asimismo, es en virtud de dicha historicidad (y del encuentro de horizontes que comporta) que podemos tomar conciencia que nos hallamos no solamente vinculados a nuestra tradición histórica intersubjetivamente transmitida, sino también al destino que ata, por ejemplo, al Perú a otros pueblos de la tierra.

En virtud de dichas consideraciones, y aun cuando nuestro propio devenir histórico tiene sus propias peculiaridades y dificultades, las reflexiones filosóficas que a nivel mundial se de-

---

17. *Ibid.*, p. 240 (*ibid.*, p. 296).

18. *Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas).

19. *Cfr.*, Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Editorial Sígueme, 1977. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito.

sarrollan actualmente en torno a los mismos temas que nos preocupan hoy pueden sernos de utilidad.

§2. **Nota sobre el debate entre comunitaristas y liberales**

He mencionado brevemente en el acápite anterior el fenómeno actual de la globalización aportado por la revolución tecnológica e informática de las comunicaciones. Este fenómeno plantea nuevos retos a quienes hoy reflexionan sobre el tema de las identidades nacionales de Estados-nación como el Perú, pues debe tomarse en cuenta más que nunca que dicha reflexión no puede darse fuera de un contexto planetario. La llamada aldea global —ya se ha dicho— desarticula las múltiples fronteras culturales, pero también las de los Estados-nación. Una suerte de homogenización se instala, amenazando desplazar o destruir a nivel del orbe los referentes tradicionales nacionales y culturales a través de los cuales los pueblos se han venido auto-comprendiendo. Constatamos nuestras semejanzas y diferencias con otros pueblos, en nuestras aspiraciones y problemas. Nos asombramos al descubrir que los procesos de descolonización a nivel mundial (en el cercano oriente, en el sudeste asiático, en el África, etc.) y la caída del bloque soviético (o segundo mundo) coinciden con la emergencia de un nuevo tipo de reclamo que —a pesar de las grandes diferencias de acentos— nos suenan familiares, pues giran en torno al tema de la identidad, sea esta nacional o cultural. Dichos reclamos, provenientes de la pluralidad de culturas —antes más o menos silenciosamente acopladas—[20] han llevado en muchos casos al desmembramiento de los Estados-nación modernos. Se trata, como ya se ha observado, de demandas urgentes de políticas de reconocimiento,[21] tanto al interior de los países como en las relaciones internacionales. En

20. El «Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo» de la UNESCO, *Nuestra diversidad creativa* (1997), reconoce hoy la existencia de 10.000 sociedades diferentes en 200 estados. Por su lado, Gellner (citado por Sanders Karen, *op. cit.*, p. 52) observa que de todas las comunidades culturales reconocidas, solo hay 2.000 lenguas —sin contar los dialectos.

21. Una publicación colectiva en el que discuten algunos de los principales representantes de las posiciones en debate, es la editada por Gutmann, Amy, ed., *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1994. En ella participan Charles Taylor, Anthony K. Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf.

este marco observamos, con inquietud, el surgimiento de fundamentalismos religiosos y terrorismos nacionalistas sanguinarios.

El tema de la llamada *globalización de la cultura* plantea, pues, bajo una nueva luz la tensión entre la *universalidad* que requiere la noción de identidad nacional en todo Estado nacional y constitucional, y la *particularidad* de las múltiples culturas que normalmente se hallan a su base, y que claman por un respeto y reconocimiento en su singularidad.

El debate filosófico contemporáneo entre los defensores del comunitarismo y del liberalismo —en torno a los fundamentos sobre los que deben levantarse las democracias constitucionales contemporáneas— permite ilustrar la tensión entre el reconocimiento y respeto que reclama la multiculturalidad, por un lado, y la universalidad y homogeneidad formal de los derechos civiles del individuo en todo Estado-nación, por el otro, sobre cuya base y de modo contractual deben configurarse los Estados políticos y sus constituciones, con independencia de los reclamos de las colectividades particulares que los integran.[22]

Esta discusión, posiblemente planteada desde la aparición del texto del norteamericano liberal John Rawls, *Teoría de la Justicia*,[23] reabre un viejo debate que se dio en el siglo XIX entre los liberales individualistas defensores de las sociedades abiertas y aquellos pensamientos liberales y críticos que gestaron los Estados totalitarios del siglo XX, debate que hunde sus raíces en los orígenes de la modernidad, y que también puede verse representado por las lecturas antagónicas de Kant y de Hegel. Sin embargo, los interlocutores han cambiado mucho. El pensamiento *liberal* que representa John Rawls[24] se ha visto enriquecido por los aportes del alemán Jürgen Habermas quien, si bien procede de las canteras de la crítica neo-marxista de la antigua Escuela de Frankfurt, se alinea decididamente con el formalismo kantiano para reforzar los argumen-

---

22. Referencias y reflexiones importantes actuales respecto del debate se hallan en dos libros de mi colega Miguel Giusti: *Alas y raíces: ensayos sobre ética y modernidad* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999), y *Tras el consenso, Entre la utopía y la nostalgia* (Madrid: Dykinson, 2006).

23. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

24. Varios otros textos se han adherido a esta posición. *Cfr.*, por ejemplo, Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, y *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

tos de esta concepción.[25] No se trata de defensores del neo-liberalismo que —dejando todo en manos de un mercado auto-regulador— representa una caricatura del mismo, sino de los grandes defensores de una concepción liberal y contractualista que permite la articulación entre el Estado y los derechos universales de los individuos, fundamentalmente aquel de justicia.

Sus planteamientos inmediatamente suscitaron la respuesta crítica de determinados filósofos a los que se les denominó *comunitaristas*. Estos, a su vez, no han de ser confundidos con los comunistas ni ser tildados, como equivocadamente lo hace Fukuyama, de «enemigos principales de la democracia», pues son todos defensores de las democracias constitucionales, e incluso se auto-denominan liberales, aunque en la acepción que este término tiene en el hemisferio norte.[26] Los representantes de esta respuesta crítica —como los filósofos católicos Alisdair McIntyre[27] y Charles Taylor,[28] y el filósofo judío norteamericano Michael Walzer—[29] se nutren de fuentes aristotélico-escolásticas o hegelianas, aunque sus posiciones no son del todo uniformes. Ellos se presentan no solo como defensores de la multiculturalidad, sino de la concepción de los individuos a partir de sus pertenencias previas a comunidades o sociedades colectivas culturales. Estas no son elegidas de entrada; se trata más bien de comunidades que se articulan desde los núcleos familiares, comunales y nacionales, con un entramado de valores, motivacio-

---

25. Entre otras obras, *cfr.*, Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa* (1981), Madrid: Taurus, 1987, traducción de Manuel Jiménez Redondo; *Identidades nacionales y post-nacionales* (1987-1988), Madrid: Tecnos, 1989, traducción de Manuel Jiménez Redondo.

26. *Cfr.*, Walzer, Michael, «Comment», en: Gutmann, Amy (editora), *op. cit.*, pp. 99-103; y la respuesta de Habermas, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en: *ibid.*, p. 109. En su comentario de la contribución de Taylor («The Politics of Recognition») publicado en el mismo libro, y suscribiendo totalmente sus tesis, Walzer distingue dos tipos de liberalismo, el «liberalismo 1», aquel de Rawls, y el «liberalismo 2», aquel planteado desde las tesis comunitaristas.

27. Mac Intyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

28. Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

29. Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1982), México: Fondo de Cultura Económica, 1993, traducción de Heriberto Rubio.

nes y deberes tradicionales, desde los que se tejen lazos de solidaridad, y a partir de los cuales los hombres y mujeres crecen como individuos autónomos y responsables de sus actos.

En cambio, los liberales como Rawls consideran que el punto de partida para la comprensión de la sociedad y del Estado, como fuente de toda normatividad que ha de regir en ellos, es el *individuo* como detentor de ciertos derechos universales: aquellos reconocidos en la declaración universal de los derechos del hombre, como derecho a la vida, a la libertad, a la educación, a la salud, y otros. Los individuos —atómicamente independientes unos de otros y desiguales en el punto de partida— constituyen el fundamento ontológico (moral y metafísico) de toda sociedad y Estado, y *mutatis mutandis* el fundamento de todas sus argumentaciones metodológicas liberales. La concepción contractual del Estado y de la sociedad que él propone presupone un *pacto voluntario* entre individuos libres y autónomos. Dicho pacto gira en torno a una noción de justicia cuyo fin es precisamente el de corregir las desigualdades que afectan inicialmente a los individuos asociados, intentando darles a todos las mismas oportunidades. Sin embargo, las nociones de justicia y de vida buena que pueden asegurar los Estados, consagradas en sus constituciones o «leyes fundamentales», solo pueden ser formales, abstractas y neutrales, basadas en consensos o en pactos colectivos. Si se diera un contenido específico a lo que se entiende por justicia, optando por un concepto determinado de «vida buena», se arriesgaría coartar los derechos universales de cada individuo, como el derecho a optar por distintas costumbres culturales, opiniones divergentes, o creencias políticas, religiosas y axiológicas determinadas, entre otras cosas. Manteniéndose en un nivel puramente formal, se pretende rendir justicia a todos por igual.

Las principales críticas dirigidas a esta posición consisten en acusarla de ser ciega e irrespetuosa respecto de las diferencias culturales, el de carecer de un reconocimiento político de las mismas —puesto que solo es normativo lo que vale para todos—, y el de negar de este modo la identidad de las distintas colectividades culturales forzándolas a integrar moldes homogéneos que les son ajenos. La proclamada «neutralidad» del concepto formal liberal de justicia es además engañosa, puesto que ella enmascara un eurocentrismo y el prejuicio de la hegemonía de la cultura occidental. Por último, no solamente en las constituciones liberales no se re-

cogen las aspiraciones de las colectividades multiculturales, sino que en añadidura no se garantiza la supervivencia de ninguna.

Frente a estas críticas que suscribe el propio Habermas, este quiere fortalecer la tesis liberal sosteniendo que es fundamental distinguir entre una noción amplia de cultura, que puede ser distinta según los grupos de ciudadanos que constituyen una nación, y la «cultura política»,[30] aquella del respeto mutuo por los *derechos* de todos. En esto Habermas se acercaría a la posición de Karen Sanders, quien insiste en la necesidad de distinguir entre identidad política e identidad nacional —contrariamente a las posturas modernas que tienden a vincularlas—, puesto que los nacionalismos perniciosos que han surgido en los últimos años, precisamente en la era de la globalización, surgen de una intención de confundirlas. Para ello, Sanders realiza un estudio detallado sobre las diferencias entre el estado (y su referencia política), y la nación (y su referencia cultural). El hecho es que el *nacionalismo* es un fenómeno moderno, que consiste en atribuir a las naciones, constituidas por pueblos, autonomías políticas, independientemente de la voluntad divina. Habermas piensa que de ese modo, la democracia constitucional también garantiza iguales derechos de coexistencia a las colectividades multiculturales. Los derechos colectivos de estos grupos culturales son los derechos individuales de libre asociación y de no discriminación. Pero él es muy claro en señalar que esto no garantiza en absoluto la supervivencia de cultura alguna. Afirma que las culturas no pueden ser abordadas ni tratadas desde los proyectos políticos como si fuesen «especies en vías de extinción», pues esto las privaría de su organicidad vital y de su libertad intrínseca de revisar, criticar e incluso rechazar elementos heredados de sus propias identidades culturales. Gellner, por su lado, nos recuerda que —con pocas excepciones, como las de la comunidad judía— la historia de la humanidad se ha caracterizado por la emergencia y extinción de grupos étnicos y culturales. Algunos logran integrar estados-nación, muchos otros «conviven con otros grupos en unidades políticas, o se extinguen o se unifican con otras comunidades».[31] Volviendo al tema complejo de la identidad nacional, según Gellner, para que esta se dé de un modo consolidado y

30. *Cfr.*, Sanders, Karen, *op. cit.*, primera parte, *passim*.
31. Gellner, Ernest, *op. cit.*, p. 70, citado por Sanders Karen, *op. cit.*, p. 52.

sólido se requiere de una serie de factores, además de los étnico-culturales, que él identifica con el emerger del estado-nación moderno ligado a la industrialización.

Ahora bien, Habermas ha pretendido dar un paso para tender puentes entre el *universalismo* de la cultura política, y el *particularismo* de la multiculturalidad. Su concepto de cultura política da, a su vez, lugar a un nuevo concepto de identidad nacional o de *patriotismo*, que no gira en torno a los nacionalismos o a las tradiciones culturales, que tienden a ser excluyentes entre sí —el recuerdo del nacionalismo nazi es un fantasma que para este alemán constituye fuente profunda de recelo y desconfianza. Habermas, entonces, es un enemigo acérrimo de las concepciones naturalistas y estáticas de la nación como las anteriormente mencionadas de Herder y de Fichte, que están a la base del nacionalismo alemán. Considera necesario reinterpretar la noción de identidad nacional desde una suerte de «patriotismo constitucional»,[32] es decir, que gira en torno a una *legalidad constitucional*. De esta última caracterización de la identidad nacional, un Estado-nación como el peruano podría beneficiarse enormemente.

Los comunitaristas, a diferencia de los liberales, insisten en el concepto de comunidad en lugar del concepto de Estado como fuente de cohesión entre los seres humanos. El individuo no viene primero, sino más bien la comunidad en donde nacemos, crecemos y nos educamos en un horizonte dialógico de valores, afectos y lazos de solidaridad. Normativos no son los *derechos* individuales, sino los deberes que nos atan solidariamente a los *valores* de la tradición. Son asociaciones naturales, no contractuales ni fruto de pactos voluntarios o consensos *a posteriori*. Sin embargo, la comunidad no es un destino fatal. Encarna un contenido determinado de *bien común* y de *vida buena*, un conjunto de valores que forman el tramado de nuestra existencia y a partir de los cuales nos relacionamos con la naturaleza, nuestros congéneres y, eventualmente, con la trascendencia. Es a partir de las comunidades que los individuos en su unicidad crean sus identidades autónomas y responsables reflexionando sobre sus propias herencias culturales. Esta idea del bien común que pertene-

32. *Cfr.*, Habermas, Jürgen, «Conciencia histórica e identidad post-tradicional» e «Identidad nacional e identidad post-nacional», en: *Identidades nacionales y post-nacionales*, pp. 83-121.

ce esencialmente a toda colectividad cultural es la que los comunitaristas pretenden sea recogida por el Estado. Este no solo debe respetar los derechos formales de los individuos atómicos; debe asegurar el respeto y el reconocimiento de las distintas comunidades culturales y sus diferencias; en otras palabras, el Estado debe articular una política del reconocimiento colectivo. Los comunitaristas consideran que esto no es garantizado por el concepto liberal del Estado, puesto que este está moldeado a partir de la idea de los derechos (formales) de los individuos.

Sin embargo, Taylor también intenta tender puentes con el universalismo liberal. Es, por ende, crítico de las formas extremas que asumen ciertos defensores del multiculturalismo, sobre todo aquellas «desconstruccionistas» o «post-modernas», que propugnan la total disgregación entre las culturas puesto que toda fusión entre culturas, fusión de horizontes o inter-culturalidad la interpretan en términos de relaciones de poder, ya no de solidaridad ni de respeto mutuo. El mismo Taylor propone —y esto es retomado por Walzer— un tipo *sui generis* de liberalismo en el que el Estado se comprometiera a salvaguardar la supervivencia y florecimiento de las distintas colectividades nacionales, culturas o religiones en su seno, y desde las cuales dichas comunidades pudieran eventualmente optar consensual o contractualmente por un liberalismo del primer tipo, es decir, por un Estado con una constitución que consagre una noción de bien común y de vida buena puramente formal y neutral.

El debate no está cerrado. ¿Hasta dónde se pueden recoger y tolerar las diferencias culturales dentro de un Estado que quiere asegurar la identidad nacional en un proyecto histórico común? ¿Hasta dónde tolerar el relativismo cultural y los excesos de los nacionalismos y fundamentalismos? Pero por el otro lado, ¿hasta dónde tolerar la homogenización hegemónica de una concepción universalista del Estado y de la constitución, que suprime los derechos de las colectividades, incluso su derecho a sobrevivir?

Para intentar dar vuelta a estas cuestiones aparentemente insolubles, intentaremos a continuación recoger, también brevemente, la noción de cultura como organismo viviente en relación con la noción de identidad nacional como *telos* de un Estado político. Allí se verá la compleja noción de *telos*, no solo como meta ideal sino, como fuerza movilizadora de los Estados-nación desde los gestos fundadores.

§3. **Multiculturalidad e identidad nacional en el proceso histórico**

No solamente la discusión actual a nivel filosófico sino el debate académico en general[33] han permitido sacar a la luz el reto de la interculturalidad o multiculturalidad respecto de las identidades nacionales. Esta discusión también ha aflorado a nivel de organismos internacionales, como la UNESCO, en torno a la relación entre cultura y desarrollo.[34] Cabe aclarar que «las publicaciones anglófonas prefieren emplear la palabra multicultural, mientras que la literatura francófona utiliza el de intercultural»,[35] términos que, en el contexto de esta reflexión, yo preferiré mantener separados por razones metodológicas. En cuanto a las reflexiones a nivel de organismos internacionales, estas han permitido plantear las dificultades de establecer puentes entre un desarrollo globalizado en los frentes económicos y educativos, en cuanto acceso a la tecnología avanzada y sus beneficios, y las colectividades multiculturales que se sienten avasalladas e incluso amenazadas en su supervivencia. Dichas dificultades que conciernen las relaciones entre el primer y el tercer mundo, o las relaciones entre el hemisferio norte desarrollado y el sur en vías de desarrollo, son dificultades que se replican al interior de la gran mayoría de Estados nacionales de la tierra, tanto de un hemisferio como del otro. En efecto, los 200 Estados que se reconocen a nivel mundial albergan 10.000 sociedades culturales distintas. Esto significa que los Estados constituyen organizaciones superpuestas a una multi o pluriculturalidad que puede presentar conflictos internos en torno a sus respectivas nociones de identidad nacional. Sin embargo, la noción de identidad nacional aplicable a los Estados-nación se considera mundialmente hoy condición indispensable para el desarrollo, y para la ulterior normalización de las relaciones internacionales, basadas en una política del reconocimiento *inter*-cultural.

Como nos recuerda Miguel Maticorena,[36] citando a su vez a Carlos Wiesse, es importante abordar el concepto de nación (*v.gr.*,

---

33. *Cfr.*, por ejemplo Galino, Angeles, «Interculturalidad», en: *IV Seminario sobre análisis y perspectivas de la educación en el Perú. Ética y valores, interculturalidad, paz y civismo*, Lima: PUCP-CISE, 1996 (pp. 125-149).

34. *Cfr.*, también el resumen del Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, *op. cit.* (*cfr.*, nota 20 de este capítulo, *supra*).

35. Galino, Ángeles, *op. cit.*, p. 141.

36. *Cfr.*, nota 9 de este capítulo, *supra*.

Estado-nación) no solamente como admitiendo subculturas, diversidades, dos o más lenguas, pluralismos religiosos y axiológicos diversos, sino como procesos que involucran formación e integración. Pero si esto es así, es porque —como ya se ha dicho— los Estados-nación, desde su gestación en el siglo XVIII a partir de los Estados absolutistas, se caracterizaron por centralizar en linderos territoriales definidos una pluralidad de comunidades culturales, imponiendo una uniformidad de lengua, el imperio de una religión, un solo sistema educativo y un sistema de medidas, pesos y monedas. Su génesis coincidió con una tendencia uniformista. Ahora bien, las comunidades culturales sobre las que se levantan los Estados-nación son auténticos organismos vivientes, sujetos a una evolución, abiertos, en movimiento o cambio permanente sobre un fondo de pertenencia a una tradición, a un conjunto de valores y motivaciones que constituyen su propia personalidad y que son fuentes de sus proyectos históricos. Esa movilidad es el fundamento del emerger y fenecer de las culturas o comunidades culturales, de su fuente de progreso y creatividad, de su transmisión histórica y de sus transformaciones, las que involucran *fusiones* (o «síntesis») *de sus horizontes valorativos* con otros horizontes valorativos (como sostienen Taylor, y anteriormente Husserl). La muerte de las culturas a veces acontece no por su avasallamiento violento por otras culturas hegemónicas, sino por las transformaciones y fusiones que obedecen a sus propias dinámicas internas. Por consiguiente, si las culturas tienen estas características, *mutatis mutandis* los Estados-nación que las abrazan pueden también entenderse como organismos vivientes. Ellos, partiendo de gestos fundadores de los padres de la patria respectivos (*v.gr.*, las «Declaraciones universales» sobre los «Derechos del hombre» o las actas independentistas, trátese de las revoluciones francesa o americanas) no son los que determinan las culturas de los pueblos, pero sí prescriben las normas, valores y símbolos del proyecto histórico que aglutina a estas en un espacio o territorio geográfico común. Por ese hecho, la fundación de un Estado-nación establece un *proyecto nacional* que ha de ser realizado en un *proceso histórico abierto*, en movimiento y cambio permanente, pero siempre en dirección *hacia* una meta específica o *telos*, que es precisamente el de *la realización de su propia identidad*.

La identidad nacional, en este contexto, aparece pues caracterizada como el *telos* de un Estado-nación, es decir, como el

proyecto de realización permanente, en un espacio territorial dado, del proyecto histórico que aglutina a una cultura o a una pluralidad de culturas en torno a ciertos valores comunes. Pero si se entiende así, como ya lo he mencionado, el concepto de identidad nacional resiste encasillarse en un significado diáfano y transparente, para emerger en toda su complejidad.

En efecto, la noción de *telos*, en tanto meta, se entiende primeramente como algo que yace en el futuro, que por ende todavía no es, o incluso como una suerte de ideal de perfección por realizar. Pero si se reduce el significado a esta sola acepción, tendrán razón aquellos que afirman que la identidad nacional no existe todavía, si es que en general tiene posibilidades de existir. Por ello, *telos* ha de entenderse (en un cierto sentido hegeliano) siempre en relación a un *arché*, a un principio, por lo que puede decirse que en cierto modo la identidad nacional como *telos* también yace en el pasado, precisamente desde el momento en que se concretiza como *ideal movilizador y fundador* en la gesta e instalación del Estado-nación (como en las gestas independentistas). Este ideal movilizador, empero, no ha de entenderse tampoco como una suerte de concepto gaseoso sin materialización. Es ideal movilizador solo como *realidad concreta*, puesto que se halla ya plasmado en las constituciones, instituciones jurídicas, políticas o civiles de los Estados nacionales, amén de hallarse reflejado en su simbología patria, arte y representaciones populares. Esta caracterización hacia el futuro en íntima relación con el pasado, tanto en sus ideales como realidades concretas, nos enfrenta a otra característica de la identidad nacional como *telos*: su *inacabamiento esencial*. El hecho que en ningún momento histórico un Estado-nacional pueda exhibir una identidad nacional perfecta, no convierte a esta en una quimera inalcanzable o en una fatua ilusión. Es necesario entenderla, como ya he señalado en reiteradas ocasiones, como un proceso abierto, de realización permanente, perpetuando el gesto e ideales de los padres fundadores a los que se añaden otros ideales en su recorrer histórico. Funciona, en ese sentido, como la estrella polar que guía la marcha histórica de los Estados nacionales, como ideal que se va alcanzando siempre en realizaciones políticas concretas pero de resultados siempre provisionales. Afirmar la identidad nacional como *telos* consiste, finalmente, en renunciar a la homogenización de todos los grupos culturales como si se tratara de una igualdad matemática, y en

asumirlos como comunidad cívica bajo la política del reconocimiento y el respeto a la pluralidad y a la diferencia. A pesar de esto último, ella no puede significar sucumbir al relativismo cultural, sin el riesgo de exponerse a la fragmentación y desintegración. La universalidad de los derechos y deberes, concretizados en la institucionalidad jurídica y política de los Estados nacionales, más allá de los particularismos valorativos de sus comunidades multiculturales integrantes, ha de ser entendida precisamente como condición indispensable del respeto que el Estado-nación profesa por la supervivencia de los valores de sus ciudadanos, más allá de las comunidades culturales a las que pertenecen.

Luego de las consideraciones anteriores, y para terminar, me propongo a continuación solamente esbozar el paso de la multiculturalidad a la identidad nacional del Estado-nación como un *proceso teleológico inter-cultural*, o *intersubjetivo*, a ser entendido desde una *praxis* histórico-moral (como ética individual) y política (como ética colectiva), proceso en el que la educación juega un papel central.

§4. **Identidad nacional como *telos* de una praxis histórico-ética**

Para concluir, quiero dedicar unas cuantas breves reflexiones al papel de la ética en su vinculación con el concepto de identidad nacional desarrollado en el acápite anterior. Mi intención ulterior es intentar elaborar una propuesta que permita mediar de un modo más coherente entre los aspectos positivos de las tesis respectivas de los comunitaristas (su defensa de la *pluralidad* cultural, la comprensión del individuo desde el trasfondo de su contexto y tradición históricos —a partir del cual él se asume como individuo autónomo y responsable—) y de los liberales (su defensa del *universalismo* de los derechos individuales garantizado por el Estado-nación más allá de las fracturas culturales), profundizando el tema del proceso histórico como una *praxis* teleológica ético-política.[37]

37. El tema ha de desarrollarse tomando en cuenta los trabajos de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad (*Hua XIII, XIV* y *XV*); *cfr.*, también Schuhmann, Karl, *Teoría husserliana del estado*, Buenos Aires: Almagesto, 1994,

Para ello rescato el concepto fenomenológico de *intersubjetividad*, que nos permite entender por qué el ser humano no es solo *individuo*, sujeto o persona individual, con características propias, disposiciones, habilidades y convicciones, frutos de tomas de posición teóricas y prácticas, libres y responsables (*v.gr.*, *autónomas*), sino también persona intersubjetiva, es decir, perteneciente esencialmente a una tradición y a una comunidad histórica, a partir de la cual él se desarrolla y se comprende, y a la cual él ulteriormente se relaciona de modo crítico, voluntario o libre. El ser intersubjetivo es una característica tan esencial al ser humano como aquellas señaladas anteriormente de la intencionalidad y la temporalidad. Ya señalé, igualmente, cómo para Husserl la síntesis intencional de experiencias solo puede ser entendida como *síntesis intersubjetiva*. Por ello, intencionalidad e intersubjetividad son características o estructuras universales *a priori* de la vida humana (de las vivencias, experiencias y estados de sujetos interrelacionados). Ambas le dan una dimensión «horizóntica» a dicha vida.

En efecto, entiendo la intencionalidad como aquella estructura por la que los sujetos están siempre volcados a la trascendencia, dando sentido a lo que los rodea, al mundo y a sus propios actos. Los sujetos son intencionales desde su vida primaria, impulsiva, sensible, es decir, desde la pasividad irracional de sus tendencias, emociones e instintos hasta su vida racional, activa, consciente y responsable —tanto en los órdenes teóricos y prácticos como valorativos. Debido a la intencionalidad, la vida de los sujetos es incomprensible sin hallarse en correlación con el mundo. En virtud de ella, la vida consciente tiene dos polos: uno subjetivo o «noético» y otro objetivo o «noemático». «Noéticamente» se puede decir que la vida subjetiva implica una multiplicidad de experiencias unificadas por un yo que las centraliza, trátese de la vida impulsiva y pasiva (donde el proto-yo es un centro de afecciones y sensaciones) o de la vida activa, racional y ética (donde el yo es centro de tomas de posición responsables, teoréticas, voluntarias y valorativas). Entre la vida pasiva del proto-yo y la vida activa del yo maduro y responsable Husserl

---

traducción de Julia Valentina Iribarne; y Hart, James, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1992.

considera que existe una *continuidad teleológica*. La vida del sujeto tiende hacia una *meta*, que es precisamente la vida racional, autónoma y responsable. El sujeto humano no solamente *es* el conjunto de sus experiencias y vivencias sedimentadas, esto es, el conjunto de las «habitualidades» que configuran su personalidad, sino que, en virtud de la dimensión «noemática» de su intencionalidad, su entorno mundano (natural y cultural), los *objetos* que conoce, valora o desea en sus experiencias y vivencias (sean materiales, culturales u otros) *le pertenecen*, más aun, *forman parte* de su existencia concreta.

En virtud a la otra estructura fundamental de los sujetos, la *temporalidad,* sus vivencias —pasadas y venideras— se sintetizan permanentemente con las actuales, dando lugar a que, aunque quisieran, los seres humanos no puedan vivir solo del presente.

Ahora bien, el *carácter horizóntico* de la vida del sujeto que se desprende de ambas estructuras, intencionalidad y temporalidad (y que además permiten abordar al ser humano como un ser en continuo desarrollo *teleológico*) necesariamente involucra al otro sujeto, al prójimo, en el entorno mundano de cada sujeto individual. En ese sentido, el concepto de intersubjetividad permite entender al ser humano como desarrollándose a lo largo de tres estadios (los tres pueden coexistir en el individuo adulto). El *primero* es el de una intersubjetividad pre-egológica o pre-consciente, a nivel instintivo o impulsivo, en la etapa inicial del desarrollo onto-filo-genético del individuo, en la que la diferencia entre el infante y su madre todavía no se ha instalado. En este estadio, el sujeto recibe pasivamente, primero a través de experiencias puramente sensibles y luego afectivas e intelectuales más afinadas, todo el legado de la tradición, que le llega de modo sedimentado a través de la lengua que le es transmitida por su entorno familiar y social y que él paulatinamente asume de modo activo. El *segundo*, el de una intersubjetividad monadológica o consciente, se da cuando el ser humano ha tomado conciencia de sí como un individuo distinto de los otros yoes, como sujeto responsable de sus actos y pensamientos, con los cuales —a través de experiencias compartidas que reconocen al mismo tiempo la diferencia e igualdad mutuas— elabora y reconoce un espacio físico común y un mundo cultural de valores estéticos y éticos, de normas prácticas y objetos cognitivos. Finalmente, el *tercer* estadio es el de una intersubjetividad social. Los mundos culturales constituidos a

partir de experiencias compartidas son correlatos de comunidades culturales que, al igual que los individuos que se saben distintos a otros individuos y que se relacionan con los demás desde sus propios horizontes, se comportan como *personalidades de orden superior*, distintas a otras comunidades culturales, con las cuales pueden eventualmente tender lazos inter-culturales, a través de experiencias sintéticas que combinan el saberse diferentes y a la vez iguales. Esta descripción, que puede usarse para entender la génesis fenomenológica de los Estados nacionales, puede servir *mutatis-mutandis* para explicar la génesis fenomenológica de las relaciones inter-nacionales.

La estrategia que propongo es la de entender el paso de la multiculturalidad a la identidad nacional a través de la intermediación de la inter-culturalidad, cuyo fundamento se halla en la constitución del ser humano mismo como ser *inter-intencional* o *inter-subjetivo*. A su vez, la descripción de la constitución inter-subjetiva del ser humano, como intencional y temporal, permite comprender su componente esencialmente ético y teleológico como un ser que, en el proceso de su desarrollo individual, conquista su racionalidad cognitiva, ética y axiológica en un proceso abierto y por principio inacabado de realizaciones parciales. De ese modo, todo el proceso histórico de la constitución de las comunidades culturales, de los Estados nacionales y de las relaciones internacionales, puede eventualmente comprenderse a partir de una dimensión antropológica, puesto que remite en su base a la constitución del ser humano que hace la historia. Sin embargo, puede fundamentalmente comprenderse a partir de una dimensión ética y política (como ética social), puesto que la realización de la identidad nacional dependerá de que los seres humanos y los pueblos asuman *consciente y voluntariamente* su tradición y se comprometan a su realización futura.

Una palabra sobre el papel del Estado-nación. El fortalecimiento de las identidades nacionales de los Estados nacionales se ha reconocido mundialmente como *necesario* para asegurar la distribución más equitativa del desarrollo y del acceso a los beneficios económicos y tecnológicos de los Estados más avanzados, y para asegurar la paz mundial. La desintegración de los Estados nacionales cediendo a los múltiples reclamos nacionalistas hace peligrar dicha paz mundial y es contrario a las conquistas de la humanidad que se reconocen por ejemplo en la

Carta de las Naciones Unidas. La mediación del Estado, por ende, como fuerza aglutinadora, garantía de la justicia y de los derechos formales de los individuos que los configuran, es algo a lo cual hoy, ya instalados en el tercer milenio, no podemos renunciar. Lo que se ha simplemente tratado de indicar es que la identidad nacional no puede emanar de los Estados nacionales a modo de una imposición forzada, desde fuera y, por decir, desde «arriba». Se ha intentado indicar, en la presente reflexión, que dicha identidad del Estado nacional no está reñida con una posibilidad intrínseca a la propia constitución de la *vida y experiencia de los seres humanos*, como individuos y como colectividades. Así como los seres humanos no somos individuos atómicos o mónadas sin ventanas, sin comunicación en absoluto con el otro; así como los horizontes de las experiencias individuales están en permanente síntesis o fusión con los horizontes de otras experiencias individuales, del mismo modo existe en la constitución intrínseca de la vida y experiencia de los pueblos la posibilidad de síntesis o fusión de sus horizontes sin renegar por ello de sus respectivas particularidades y horizontes. La identidad nacional del Estado-nación, que ha de ser consagrada en sus instituciones jurídicas y fundamentalmente en su constitución, tiene primero que ser constituida *de modo viviente* como *telos* por las comunidades culturales que se hallan en su seno, a través de una *praxis* histórico-teleológica responsable.

En todo este proceso, el papel de la educación y del aprendizaje de la historia no puede nunca ser lo suficientemente subrayado. Filósofos e historiadores han coincidido sosteniendo, a partir de su experiencia histórica, que el pasado no muere, sino que permanece y pervive en nosotros. Pero la educación de la historia debe evitar el peligro de sumergirse en el presente y trasladar los criterios valorativos de este al pasado, así como sumergirse en el pasado perdiendo contacto con la realidad viviente de hoy.[38] Para ello, se requiere despertar un sentido de *responsabilidad*, de penetración crítica, de sentido de perspectiva, en suma una «comprensión del tiempo humano».[39]

---

38. Pacheco Vélez, César, *Enseñanza de la historia y conciencia nacional*. Piura: Universidad de Piura, 1971.

39. *Ibid.*, p. 33.

PARTE II

DEL FUNDACIONALISMO MODERNO A LA RESPONSABILIDAD PRÁCTICA

CAPÍTULO VII

FUNDAMENTALISMOS Y CRISIS DE FUNDAMENTOS

§1. **La filosofía como crítica reflexiva**

Respecto de lo que cabe esperar de la reflexión filosófica en general, valdría la pena quizás recordar las sentencias de Martin Heidegger que encabezan la última obra que deja inédita Hannah Arendt, *La vida de la mente*: «El pensar no nos aporta conocimiento, como lo hacen las ciencias. El pensar no produce sabiduría práctica utilizable. El pensar no resuelve las perplejidades del universo. El pensar no nos otorga directamente el poder de actuar».[1]

La relación que entabla la filosofía con un tema cualquiera, incluso con un tema de urgencia siempre tan actual como el de *realidad nacional*, no puede ser otra que la de una meditación *crítica* y *reflexiva*, puesto que la filosofía —auténticamente entendida— no puede constituirse en un cuerpo de doctrinas, en un sistema ideológico dado, o peor aun, en una cosmovisión, sin traicionar su esencia más propia. No cabe, pues, en meditaciones en las que filósofos (o, más humildemente, aficionados a la filosofía), incursionan en temas interdisciplinarios, esperar de ellos ni exposiciones objetivas, espejos o reflejos fieles de lo que supuestamente es el tema en sí y en totalidad, ni respuestas con el carácter de recetas de ilusorios medicamentos capaces de remediar difíciles situaciones sociales, políticas o económicas. Es, sin embargo, esto lo que —probablemente fruto de un equívoco

1. Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2002, traducción de Carmen Corral, p. 29. *Cfr.*, también Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1958, pp. 153-154.

difícil de disipar— se exige frecuentemente del filósofo que se expone en la palestra pública. Como decía Heidegger al inicio de *Carta sobre el humanismo*, «el pensar no se torna acción porque de él parta un efecto o porque él sea aplicado. El pensar obra en cuanto piensa».[2] En suma, el valor de una reflexión interdisciplinar reside fundamentalmente, no tanto en las síntesis o respuestas determinadas ofrecidas por distintos especialistas, cuanto en los elementos que pueden ofrecer los horizontes que ellos abren para el pensar. El pensar esencial, por naturaleza filosófico, no es patrimonio exclusivo de un grupúsculo de eruditos y no debe serlo. Es lo único que, al alcance de todo ser humano, sabio o menos instruido, es capaz de redimirlo de la superficialidad de una vida sin sentido o de la macabra comedia de no saber cuando está obrando el mal —pues, como observó H. Arendt con ocasión del proceso de Eichmann, el mal inconmensurable de sus acciones no se enraizó en un nivel profundo de motivos malignos específicos o convicciones ideológicas firmes, ni siquiera en la estupidez, sino en la simple y aparentemente banal, pero monstruosa, carencia de pensamiento.[3] Fundamentalmente debe la filosofía despertar, pues, la conciencia crítica capaz de arrancarnos de la banalidad cotidiana sin por ello pretender ofrecernos tampoco construcción catedralicia alguna, ni ideológica ni científica, ni factual, ni teórica. Su papel es esencialmente desenmascarador de ficciones, aun y sobre todo de aquellas que ella misma contribuye a crear.

§2. **El ambiguo concepto de «realidad» nacional**

Por otro lado, el tema al que se enfrenta aquí la filosofía es otro concepto que, a pesar de aparentar la seguridad de lo concreto, es tan o más problemático que el de filosofía; él es problemático, por lo menos, *para* la filosofía. Todos creen entender qué

---

2. Heidegger, Martin, «Brief über den Humanismus», en: *Wegmarken*, Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1967, p. 145 (Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Cuadernos Taurus, 1966, trad. de Rafael Gutiérrez G., p. 7).

3. *Cfr.*, Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalem, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Editorial Lumen, 2000 (tercera edición), traducción de Carlos Ribalta, pp. 44-47, 380-382, 416-421, 431-435, 444-450, *passim*; *cfr.*, también, Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 30-32.

se quiere decir por realidad nacional; a nadie se le ocurre que pudiera estar mentándose la realidad geográfica, geológica o meteorológica del Perú. Va, por el contrario, de sí que se trata de la realidad histórico-social-político-económico-étnica de nuestra nación, ámbito de nuestra existencia nacional fracturada, desmembrada, azotada por toda suerte de flagelos, más que naturales, causados por nuestros propios y endémicos egoísmo y ceguera. Pero, tanto en el caso de aquellos para quienes la realidad nacional es más o menos una entidad a la que se puede abordar con instrumentos científicos o racionales adecuados, cuanto en el caso de aquellos para quienes dicha realidad todavía no existe consistiendo más bien en un proyecto (más o menos utópico) por realizar —sea luego de la aplicación de recetas económico-políticas milagrosas que se conciben como cirugía radical resucitadora, sea luego de arrasar a sangre y fuego el estado de cosas actual para el alumbramiento igualmente milagroso de una nueva república—, aquello que manejan como «realidad» no es sino un conglomerado variopinto y confuso de conceptos nacidos de proyectos filosóficos o ideológicos o bien de programas científicos.

No siendo ideóloga, ni historiadora, ni científico-social, aquí no pretendo en absoluto ofrecer una alternativa a dichos conceptos —variados como puedan ser— de realidad; esto, sabiamente, dejo en manos de los expertos. Mi reflexión, más modesta e indigente, que seguirá algunos temas filosóficos abordados por la tradición y argumentos de algunos filósofos que nos han dado que pensar, tiene la simple intención de comunicar qué límites puede encontrar cualquier reflexión filosófica o científica, cognitiva o ética sobre la realidad nacional con la mira deontológica de contribuir a evitar caer presos de reflexiones que se prostituyen en ortodoxias ideológicas, porque venden su facultad de crítica radical por un plato de certeza fundacional de solidez catedralicia.

§3. **Fundamentación y fundamento: una mirada histórica**

Abordaré primero las nociones de *fundamentación* o fundación y correlativamente de *fundamento* o fondo. Sabemos, por sus connotaciones cotidianas que dichas palabras se refieren al

proceso de echar los cimientos de un edificio, o a dar origen, iniciar, crear o establecer algo; y que, en sentido amplio o figurado, se refieren a la actividad de asegurar, afirmar, afianzar o apoyar con motivos y razones eficaces.

Pero si nos remontamos algo atrás en la historia del pensar, vemos, por ejemplo, que fundamento es, en los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, lo que él llama causa (*aitia*), o razón de ser; si la causa es razón (*logos*), es porque ella supuestamente no solo nos permite comprender el acontecer fáctico de la cosa, sino también su no poder ser de otra manera, es decir: su *necesidad racional*. Si bien Hegel retoma el concepto aristotélico cuando sostiene en la *Enciclopedia* (§121) que «el fundamento es la esencia que es *en sí* y esta es esencialmente fundamento [...] solo en cuanto fundamento de algo, de otro»,[4] a la noción de necesidad racional añade otro elemento, pues el fundamento es afirmado como «esencia puesta como totalidad».[5] El movimiento *fundacional* será, desde el pensamiento de Descartes y durante la modernidad, solidario con el movimiento de *totalización*. El sentido propiamente moderno de fundamento lo tematiza Leibniz, pero es introducido operatoriamente por Descartes con el método que propone en las *Reglas para la dirección del espíritu* para salir al paso del reto que plantean a la filosofía el desarrollo de la ciencia moderna y particularmente de la geometría y aritmética. Con dicho método, Descartes pretende fundar de manera nueva, absoluta y definitiva a la filosofía según los criterios puramente racionales de la *evidencia*, de la claridad y de la distinción. El método de dicha fundamentación no será otro que la puesta en obra de las únicas facultades que surgen del puro ejercicio de la razón misma: la *intuición* (ejercida gracias al proceder analítico-resolutivo que conduce a la unidad simple de medida, elemento fundante que se halla en la identidad del *cogito* consigo mismo) y la *deducción* (proceder sintético-compositivo que reconstituye el cosmos según un orden establecido a partir del fundamento, la unidad simple de medida). No habiendo sino *una ciencia* para Descartes, un método y una razón, esta última

4. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1839)*, Hamburgo: Verlag Felix Meiner, 1969 (séptima edición), p. 130. Las cursivas son de Hegel.

5. *Loc. cit.*

será no solo idéntica al *método* (de fundamentación) sino simultáneamente al *fundamento* mismo o al primer principio de la filosofía como *ego cogito*. La confianza en el proceder absoluto de la razón explica la mutación en el concepto de *verdad*, la que se entenderá como *certeza*, es decir, adecuación de todo ente a, o fundamentación de todo ente en, la medida y los principios del *ego*. El ente fundado, por su lado, se convierte en *ens certum*, ente que se presta y somete a la certeza, al cálculo y manipulación del proceder absoluto del *ego*, objeto para el sujeto. Este proyecto fundacional que inaugura Descartes en la modernidad no es meramente *metodológico* o *epistemológico* (una nueva concepción del ejercicio de la razón), sino que tiene alcance y pretensiones *ontológicas*, pues a través de él es un nuevo concepto de lo real que se establece, concepto establecido en y por la razón. El *ego* como primera sustancia y *sujeto* por excelencia, *funda* puesto que subyace como *presuposición* fundamental, proyectando matemáticamente la imagen o idea de naturaleza como la «extensión» en tanto lo conmensurable, concepto a través del cual el *ego* asegura su dominio total sobre la naturaleza. Él mismo, como fundamento e identidad consigo mismo en la transparencia más absoluta, pretende poder —vía el método— «distinguir claramente la verdad del error» y «llegar al conocimiento de todas las cosas».[6] Es importante insistir en el carácter solidario de la empresa fundacional filosófica con la empresa totalizante y que, bajo la figura del discurso unitario absolutamente verdadero, tiende a obliterar la finitud humana.

Leibniz, sostuve, tematiza esta noción de fundamento en un sentido distinto y específico. Distingue sanamente entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*; las primeras (las matemáticas) se fundan en principios puramente innatos (el de identidad y no-contradicción) que tienen un carácter de relación absolutamente *necesaria*, «de manera tal —como dice en su *Discurso de la metafísica*— que su contrario implica contradicción, y tal relación se verifica en las verdades eternas como son las de la geometría».[7] Mientras que las verdades de hecho son *contingentes*,

6. Descartes, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, París: Librairie Philosophique Vrin, 1966, Regla IV, p. 19.

7. Leibniz, G.W., *Discurso de metafísica* (1686), Madrid: Altaya, 1994, introducción traducción y notas de Julián Marías, §13, p. 70.

«ya que su contrario no implica contradicción»,[8] por ejemplo el paso de César por el Rubicón, fundándose, más bien, en un principio *ad hoc* llamado *principio de razón suficiente* o, simplemente, *principio del fundamento (principium rationis sufficientis, Satz vom zureichenden Grunde)*. Si prestamos atención, nos damos cuenta que Leibniz introduce una variación respecto de la noción aristotélica de fundamento, puesto que en aquel el fundamento (la causa) no concierne la *necesidad* de la cosa (su no poder ser de otra manera), como en el estagirita, sino solo su *posibilidad* (el por qué puede comportarse de una determinada manera). La conclusión leibniziana es importante: pues el fundamento de todo el mundo fáctico, y contingente no es del orden de lo necesario (*absolutum et inconcussum*) sino de lo *posible*, estableciéndose *ex hypothesi* sobre la base de una suposición. Este no será otro que el *principio de causalidad*. Dicha relativización importante de la noción de fundamento en la obra de Leibniz viene sin embargo a ser obliterada por él mismo en su *Monadología* cuando finalmente identifica la *razón* con la *causa final* o Dios, disolviéndose en esta última instancia divina la distinción entre los principios que rigen las verdades de razón y las verdades de hecho.

Poco después, en la *Aufklärung* alemana del siglo XVIII, es Christian Wolff (1679-1754) quien da a la noción de fundamento una connotación universal en tanto principio de la filosofía y de su método en totalidad. Y aunque sostuvo que la filosofía es la «ciencia de las cosas posibles en cuanto pueden existir»,[9] y su tarea la determinación del fundamento (*ratio, Grund*), atribuyó a este —en su acepción leibniziana de razón suficiente— un significado *necesario*. Para ello introdujo la distinción entre: 1) *principium cognoscendi*, entendiendo por él el fundamento de la *demostración*, es decir «la proposición mediante la cual se

8. *Ibid.*, pp. 70-71.

9. *Cfr.*, Wolff, Christian Freiherr von, *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertracta et ad usum scientiarum atque vital aptata*, Frankfurt y Leipzig, 1728, Disc.prael., §29; ver también «Fundamento», en: Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966 (segunda edición), traducción de Alfredo N. Galletti, p. 579. Por último, *cfr.*, Schopenhauer, Arturo, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), Madrid: Gredos, 1981, traducción e introducción de Leopoldo-Eulogio Palacios, §10, pp. 49-51.

entiende la verdad de otra proposición»; 2) *principium fiendi* (o del suceder) que contiene la razón de la *realidad* de algo (es decir, el principio de causalidad, el principio de razón suficiente, o de fundamento); y, finalmente, 3) *principium essendi*, que contiene la *posibilidad* de la cosa.[10] Puesto que los dos primeros, el fundamento de la demostración y el fundamento de la realidad (el principio de razón suficiente, o de causalidad leibnizianos), son para Wolff *necesarios*, Alexander G. Baumgarten (1714-1762), su discípulo, los reduce ambos al principio (universal, necesario y analítico) de *no-contradicción*. Aunque Christian A. Crusius (1715-1775)[11] y, siguiéndolo, Immanuel Kant (1724-1804), trataron de volver a introducir distinciones para evitar que se considere «necesario» (al modo de un *fundamentum absolutum et inconcussum*) al *principio de razón suficiente* o de *fundamento*, las correcciones de ambos fueron olvidadas por la tradición, concretamente por Arthur Schopenhauer. Este sostiene que hay una explicación, una razón, un fundamento para todo lo existente, es decir, que todo es inteligible en virtud del «principio de razón suficiente», principio abstracto, indubitable y cognoscible *a priori*, que aparece, sin embargo, bajo cuatro modalidades diferenciadas (física, lógica, matemática y moral), y que consiste, como dice Schopenhauer, en que «nuestra conciencia cognoscente, [...] como entendimiento y facultad de razón, es divisible en sujeto y objeto [...] Ser objeto para el sujeto y ser representación o imagen mental es lo mismo. Todas las representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Resulta ahora que todas nuestras representaciones se hallan unas respecto de las otras en una conexión regular y natural en una forma determinable *a priori*. En virtud de esta conexión nada existe por sí mismo e independientemente, por tanto nada separado y singular, puede volverse en objeto para nosotros. Es esta co-

10. *Cfr.*, Wolff, Christian Freiherr von, *Philosophia prima, sive ontologia*, Frankfurt: 1729-1730, §§874-876; *cfr.*, también Abbagnano, Nicola, *op. cit.*, p. 579; y Schopenhauer, Arturo, *op. cit.*, pp. 50-51.

11. *Cfr.*, Crusius, Christian August, «Dissertatio philosophica e usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis» (1743), en: *Opuscula philosophica-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta*, Lipsiae: 1750, §4, pp. 152 ss.; *Cfr.*, Abbagnano, Nicola, *op. cit.*, p. 579. *Cfr.*, también Heidegger, Martin, «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, p. 22.

nexión la que se expresa en el principio de razón suficiente en su universalidad».[12]

A pesar de la diversificación de las ciencias positivas y la insistencia de Comte en el carácter relativo de sus leyes respecto del estado de evolución de la humanidad científica, el proyecto fundacional vuelve a ingresar con su concepto de filosofía positiva, suerte de metaciencia encargada de expresar en una ley unitaria la variedad de leyes y métodos de las ciencias que abraza. Radicalizando esa tendencia, a comienzos del siglo XX, con la mira puesta en superar la atomización de las ciencias positivas y asegurar la unidad del saber sobre la base sólida de las ciencias, como señala Jean Ladrière en un ensayo titulado *El Abismo*,[13] tres distintas empresas especulativas (de carácter metacientífico o filosófico), sin mayor contacto entre sí, emprenden programas de tipo fundacional inspirados en el proyecto racional moderno. La primera es la *meta-matemática de Hilbert* que intenta una fundamentación integral de las matemáticas sobre la base de un número finito de axiomas, con el fin de justificar el discurso del infinito. La segunda es el *atomismo lógico* que nace de los intentos de A.N. Whitehead y de B. Russell de clarificar las bases de las matemáticas (retomando ideas de G. Frege) mostrando cómo todos los conceptos complejos de las matemáticas pueden fundarse en nociones simples puramente lógicas (fundación que se entiende como mecanismo de reducción logicista); esta idea se extiende luego, notablemente por Rudolf Carnap en su obra *La construcción lógica del mundo*,[14] a toda problemática dotada de sentido, pretendiendo edificar la ciencia unificada partiendo del fundamento sólido de experiencias elementales subjetivas extraídas del flujo de la vida sensorial. Y la tercera —y última— es la *fenomenología husserliana*, que pone en marcha *dos ideas de fundación*: *a*) la primera, contra el psicologismo-positivista o naturalista, la del conjunto de las ciencias en un nuevo concepto de lógica de donde aquellas extraen su estructura formal, sistemática, universal y necesaria (sus con-

12. *Cfr.*, Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, §16, pp. 59-60.

13. Ladrière, Jean, «L'Abîme», en: *Savoir, faire et espérer, les limites de la raison*. Bruselas: Université St. Louis, 1976, pp. 171-191.

14. Carnap, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1998.

ceptos, principios y teorías formales primarias), lógica pura inspirada en la noción moderno-leibniziana de *mathesis universalis*, sustentándose en el —muy incomprendido— concepto de idealidad; y *b*) la segunda, más importante, el gigantesco proyecto fundacional de una *reconstrucción total de la experiencia* humana (por ende, de toda ciencia y de todo mundo) en dos etapas: la primera regresando al sujeto trascendental absoluto, región originaria de la experiencia donadora de sentido; y la segunda, reconstruyendo la experiencia misma de la producción incesante de sentido en las estructuras genéticas y operaciones constitutivas del mismo *ego* —que se despliegan en el horizonte intencional donde el *ego* encuentra al mundo.

Estos proyectos fundacionales no se limitaron, como cabe esperarse, a estas tres empresas filosófico-especulativas sino que se vieron acompañadas por otras paralelas al interior de las investigaciones más avanzadas del *pensamiento científico*, como en el caso de los trabajos en lógica combinatoria, donde se partió del presupuesto que habría un nivel operatorio último, al modo de un fundamento; o en la investigación epistemológica científica de tipo más bien neo-positivista, que también presupuso que podrían aislarse proposiciones empíricas protocolares o de base en la construcción del edificio científico; y, finalmente, en la propia física moderna, cuyos nuevos impulsos desde inicios del siglo XX fueron guiados por la idea de que el cosmos se hallaba últimamente constituido por partículas absolutamente elementales. Lo importante a retener aquí es que en todos estos proyectos se repite el modelo fundacional *resolutivo-compositivo* (analítico-sintético) heredado de la Modernidad, y en todos ellos se presupone en el punto de partida de la construcción totalizante una suerte de fundamento elemental, absoluto y último, de carácter incontestablemente válido.

§4. **Proyectos fundacionales y fundamentalismos**

¿Qué relación pueden tener estos proyectos fundacionales que aparecen en el seno de las reflexiones filosóficas occidentales y los ahora llamados *fundamentalismos*? ¿En qué consisten estos últimos? Aparentemente, el término fundamentalismo es usado por primera vez asociado a ciertos movimientos cristia-

nos protestantes y a su interpretación *sui generis* de la fe, en oposición al liberalismo político y al cientificismo moderno, en Estados Unidos (especialmente en el llamado «cinturón cristiano» del sur) y en Canadá desde fines del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX. Dichos movimientos fueron reconocidos por promover una lectura ortodoxa, unitaria y endurecida de los libros sagrados que hiciera frente a las novedosas lecturas interpretativas que venían de las corrientes historicistas, literarias y hermenéuticas.[15] Por extensión entenderé por *fundamentalismo*, en el sentido que hoy se predica de los fanatismos religiosos o políticos, lo que Jean Grenier denomina «el espíritu de la ortodoxia»[16] y que, como veré, no carece de relación con las tendencias fundacionales del pensamiento occidental.

Siguiendo a Grenier, señalo un par de rasgos saltantes. La *ortodoxia* no es lo mismo que la creencia, pero la sigue; y si el creyente acude a todos los seres humanos para que compartan su fe, el ortodoxo recusa a aquellos que no la comparten; si la fe del primero es un sentimiento, la del segundo es un sistema. Asimismo, «reposa en convenciones, la primera de las cuales es conformarse con la opinión ya sea de una mayoría, o de un jefe, y [...] seguirlos so pena de verse excluido de la sociedad o del grupo».[17] Su resultado es el endurecimiento, la cristalización y la inmovilización paulatina de sus fórmulas; el ortodoxo se siente tranquilizado en un esquema perfectamente intransigente, que le da seguridad frente a un universo cambiante. Escapar del aislamiento es una motivación frecuente. Si el avance de las ciencias contradice lo que ellas afirman, las ortodoxias terminan por ignorarlas, o suprimirlas. Si no pueden, las transforman para introducirlas al sistema, pretendiendo no haber cedido en nada.[18] Tienden, por ende, a una explicación completa del ser humano, de la historia, del mundo, a través de un principio o fundamento único; y terminan en el fanatismo, que consiste en la pretensión de integrar todas las ciencias y creencias en la suya.[19]

---

15. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 9. Chicago-Londres-Toronto-Geneva-Syndney-Tokyo-Manila: William Benton Pub., 1971, pp. 1009-1011.

16. Grenier, Jean, *Sobre el espíritu de ortodoxia*, Caracas: Monte Ávila, 1969, traducido por Pierre de Place.

17. *Ibid*., p. 16.

18. *Cfr.*, *ibid*., p. 17.

19. *Cfr.*, *ibid*., p. 22.

Paul Ricoeur, en su lúcido ensayo «Ciencia e ideología»,[20] analizando el proceso de evolución del *fenómeno ideológico*, desde su primera función como representación primitiva e integradora de una comunidad social, pasando por su papel de domesticación del recuerdo, búsqueda de consensos, establecimiento de convenciones, y procesos de racionalización o justificación (estancándose y congelándose), señala como él termina adoptando los rasgos más patológicos de la orto-doxia. En efecto, el fenómeno ideológico, como proyecto social o político, es una interpretación caricaturesca y simplista de la comunidad social, de la historia humana, y finalmente del universo entero, a través de un código bastante laxo pero movilizador socialmente hablando, que resulta de una imagen idealizada del grupo mismo, donde el estereotipo y el ritual transforman la creencia en culto. El lenguaje ideológico caracterizado por una degeneración de la retórica, que no es sino el lenguaje político por excelencia, consiste en un conjunto simple de vocablos correctos, máximas, consignas y fórmulas lapidarias con gran eficacia social. Importante es saber que más que doctrinas conscientemente planteadas, más que objetos de pensamiento, las ortodoxias ideológicas constituyen el *medio* en el que los seres humanos del grupo habitan y piensan, operando *detrás* de sus espaldas. Este carácter no crítico y no transparente agrava su inercia y retardo, manifestándose estos en la intolerancia creciente y la marginalidad. Pronto, la reducción del campo de posibilidades de interpretación y la «clausura ideológica» consecutiva instalan la distorsión haciendo virar a la ideología en patología.

Podemos llamar, por tanto, fundamentalista, a toda posición de ortodoxia, tanto fruto de un proyecto racional filosófico, científico o político, cuanto fruto de una creencia irracional (*v.gr.*, religiosa). El fundamentalismo es pues una creencia ciega, una adhesión radical al fundamento, cimiento o suelo de una construcción mítico-religiosa o racional, en cuyo nombre, en los casos patológicos —porque se consideran absolutamente justificados o fundamentados— se cometen los más abyectos crímenes.

---

20. Ricoeur, Paul, «Science et idéologie», en: *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 72, mayo 1974, pp. 328-356, traducido al castellano por Salomón Lerner F. y Rosemary Rizo-Patrón, apareció en los *Materiales de enseñanza* del curso de «Introducción a la Filosofía», Lima: PUCP/EEGGLL, 1975, pp. 65-83.

Este rasgo, en general y en sus raíces, según mi opinión, es compartido por posturas aparentemente antitéticas, racionales, modernas y esclarecidas. En efecto, pienso que incluso en aquellas posturas no ostensiblemente metafísicas donde no se permiten elementos en la argumentación sino aquellos estrictamente manipulables o manejables con instrumentos racionales más o menos transparentes, como los lingüísticos u otros, ha funcionado *operatoriamente* (no necesariamente *temáticamente*) lo que llamo el prejuicio esencial de la modernidad: el *concepto de razón absoluta e incondicionada* como fundamento; en otras palabras, la razón —en su transparencia— como la única capaz de explicar dando razones o señalando causas, es decir, de fundar o validar absolutamente ciertos conocimientos y de justificar acciones. Lo que queda siempre oculto en esta pretensión es algo que esta pretensión misma se ha autoimpedido de plantear: el *fundamento de su fundamento*. Es más, su esquema racional de dar razón le impide a sí misma plantear o resolver esta cuestión, sin el peligro de entrar en un *regressus ad infinitum*. Por consiguiente, al no plantear la cuestión misma del fundamento ni responder a ella, la razón misma se auto-asume como causa-incausada, condición-incondicionada, o *incondicionalidad*. Así, el fundamentalismo *racional* y el *irracional* tienden a fundirse en uno solo, pues la razón como fundamento necesario, absoluto e incondicionado, llevada a su extremo absoluto, anula su diferencia con su contrario, el caos de la absoluta irracionalidad. Por otro lado, y complementariamente, el discurso único del fundamentalismo, tendiente a una explicación totalizante del ser humano, de la historia y del mundo, en el proceso mismo de interpretarlos los reemplaza por una ficción utópica o una imagen mítica inexistente, cuyos intentos de realización terminan propiciando, en un caso, injusticias estructurales mayores, y, en el otro, una violencia nihilista y muda.

§5. **Los rostros políticos del ideal baconiano moderno: una antítesis aparente**

Los proyectos fundacionales modernos desarrollados en el campo del saber y de la ciencia, al verse reinterpretados dentro de los marcos de la *filosofía política*, han tenido la tendencia a

deslizarse en *fundamentalismos* que, a pesar de haberse desarrollado en direcciones aparentemente antitéticas, la de los proyectos políticos modernos totalitarios o liberalismos individualistas a ultranza, no solo comparten ambos el tronco común del ideal baconiano y de la interpretación de la razón moderna como fundamento, sino que comparten también interpretaciones similares de la naturaleza humana como soporte del cuerpo social y del Estado. Se dice frecuentemente que la filosofía política moderna surge con una fisonomía radicalmente distinta a la filosofía política clásica de los griegos, aquella que se inaugura con Sócrates. Si esta parte del cuerpo político, del espacio público o medio de la pluralidad, aquella toma su punto de partida en el sujeto individual y su voluntad. Y esto es cierto: para los griegos clásicos, la *praxis* política está intrínsecamente ligada a la *naturaleza* del ser humano, entendiéndose esta a la vez como teleológica, ética, discursiva, dialógica y pedagógica, *ergo* naturalmente política (siendo el ser humano tanto animal racional como político). Su libertad, como dice H. Arendt, no se entiende como una facultad inherente al mero individuo y su voluntad, a sus inclinaciones y deseos en oposición a una supuesta convención impuesta desde fuera por la sociedad, sino como inherente al ser humano actuante en la esfera pública de la experiencia mundana intersubjetiva, esto es, en la *polis*.[21] En cambio, la filosofía política moderna, desde Hobbes,[22] transforma la noción de *praxis* y teoría políticas para entenderlas como una *técnica* que, bajo la doble influencia de Niccolò Machiavelli (1469-1527) y Francis Bacon (1561-1615), se halla ligada al *poder* en el sentido de proyecto manipulatorio, organizativo y de dominación, patrimonio de expertos, y —conforme al proyecto del saber moderno— con las pretensiones epistemológicas de una ciencia, capaz de controlar su objeto con tanta certeza como la física y las matemáticas el suyo. Pero además de ello, la filosofía política moderna —también desde Hobbes— se edifica sobre un concepto de *naturaleza* del ser humano totalmente distinto.

---

21. Arendt, Hannah, «What is Freedom?», en: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Middlesex (Inglaterra)/NuevaYork/Victoria (Australia): Penguin Books, 1983; en adelante *BPF*.

22. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Londres/Nueva York: J.M. Dent & E.P. Dutton, 1962.

En efecto, la naturaleza humana fundamento de la *praxis* humana, del orden jurídico y del Estado, es *a-política*, atómica e individual, radicando su libertad precisamente en esa independencia respecto de la intervención de la sociedad, la que aparece como instrumento extrínseco reconstruido por la vía de un *contrato social*. En efecto, el *estado natural*, que es el movimiento libre de la voluntad, según impulsos y pasiones, en vistas al acrecentamiento del poder, donde campea por consiguiente la violencia y la condición de guerra de todos contra todos, en virtud de la propia *ley natural* que emana del *derecho natural*, aliena todo su poder y libertad natural a un poder soberano, a un *Leviatán*, con el fin de preservarse, como esclavo, de la autodestrucción. Lo importante es que el *fundamento* y soporte del Estado es el *individuo atómico libre*, donde reina la desmesura, la barbarie y la pasión del poder individual.

Aun cuando hay quienes dicen que esta concepción individualista, base de la revolución industrial inglesa cuyos albores vio Hobbes, es solo origen de los liberalismos individualistas modernos, y que los proyectos de Marx y de Hegel comparten con Aristóteles la concepción de la naturaleza humana como originalmente ligada al cuerpo social, pienso que el movimiento de totalización inherente a estos últimos sistemas, aun si pretenden resolver el problema con una concepción dialéctica de la relación entre el individuo y el Estado, o entre la unidad y la pluralidad, comparten la noción de *individuo* como fundamento o pilar que —sea en la *sociedad*, como en el caso de Marx, o en el *Estado* como en el caso de Hegel— suprime sus unilateralidades y su libertad abstracta dentro de un movimiento de totalización que es encarnación del «espíritu objetivo» en Hegel y «auto-actualización del individuo universal» en Marx, donde se realiza la libertad concreta. Esta es la opinión, por ejemplo, de Jacques Taminiaux respecto de Hegel y Hobbes en un artículo del mismo nombre.[23]

Ambos proyectos políticos de bases fundacionales similares se desarrollan igualmente como *utopías* de distinto cariz. La utopía inherente al liberalismo individualista ha llegado a introducir una crisis de legitimación en la democracia occidental preci-

23. Taminiaux, Jacques, «Hegel et Hobbes», en: *Récoupements*, Bruselas: Éditions Ousia, 1982, pp. 11-48.

samente por la auto-interpretación del sujeto moderno que alberga y que la corroe por dentro. Así, como dice Paul Ricoeur en *Retórica y política*,[24] la humanidad occidental de las sociedades abiertas ha elegido el crecimiento y la prosperidad, colocando dichos valores en el mismo pie que los de la libertad, la igualdad y la justicia, para interpretarlos como consumismo creciente sin frenos y, finalmente, caer en la pleonexia —*ergo,* el frenesí de poseer más y más en la invención ilimitada de necesidades artificiales introduciendo el mal infinito en el deseo. La humanidad occidental celebra por un lado la conquista de su espacio privado, de su autonomía moral, el acceso de las masas a los bienes de consumo antes reservados a minorías, pero tiene que lamentar, por el otro, la pérdida de la espontaneidad, la ruina de comunidades tradicionales y de la memoria cultural, la pérdida del interés por la cosa pública y la total privatización de fines y prácticas; celebra a ultranza la libertad sin trabas ni límites del individuo económico y político, pero *de facto* su libertad incondicional y absoluta es gozada a costas de la no libertad de otros. La «utopía del mercado»,[25] la libertad de movimiento total de los agentes individuales, tiene su lado siniestro en las estructuras injustas de las sociedades abiertas, democráticas, la ruptura del bien común, el extremo egoísmo, y formas disimuladas de opresión política, segregación racial y explotación económica. La caída inesperada de los regímenes socialistas a comienzos de la última década del siglo XX y su adopción ciega y confiada de un modelo utópico que también sufre los síntomas esquizofrénicos de una crisis de legitimación enfrenta hoy al mundo a una situación muy peligrosa, que anida el resurgimiento de las formas más salvajes de fundamentalismo. Concretamente en el Perú de la década del noventa del siglo XX, una versión patéticamente ingenua y frágil de esta utopía, desde las esferas del poder, pareció creer ciegamente en las resurrecciones salvíficas de los cuerpos sociales, políticos y económicos a partir de los puros y exan-

24. Ricoeur, Paul, «Langage politique et rhétorique», en: *Phénoménologie et politique*, Bruselas: Ousia, 1989, pp. 479-495.

25. Miguel Giusti utiliza el término para referirse a la posición de Mario Vargas Llosa en su ponencia para el Tercer Congreso Nacional de Filosofía del Perú, en Trujillo (nov.-dic. 1988), «¿Utopía del mercado o utopía andina? Sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional», reproducido en *Areté*, vol. I, nº 1, 1989, pp. 147-163.

gües agentes individuales, frente a la amenaza objetiva de la extrema miseria material y moral, la corrupción, el poder ilimitado del narcotráfico y el milenarismo fundamentalista de Sendero Luminoso.

El segundo proyecto político contemporáneo, cuyas raíces también podemos hallar en Hobbes y en Rousseau, como ya dije, es aquel que se desarrolla en dirección de un *movimiento de totalización*, siendo finalmente el mítico *nosotros*, la *voluntad general* de Rousseau, el contrato hobbesiano de esclavitud entre los seres humanos el que ocupa el lugar de «sujeto absoluto» autónomo, poderoso y libre. Se trata de un proyecto de raíces fundacionales, que pretende constituirse en *utopía científica* en tanto detentora de los mecanismos (como teoría sistemática de la historia y de la totalidad) y de los instrumentos (la violencia) para el alumbramiento de un supuesto «mundo feliz» que Marx concibe como el de la «autoactualización del hombre universal» (léase proletariado) en la «apropiación universal» de la totalidad de la vida material y su coincidencia con ella. En los casos extremos como el que padeció el Perú con el Partido Comunista del Perú, *Sendero Luminoso*, el pretendido discurso unitario de este proyecto utópico resultó siendo en verdad un «no-discurso» o «discurso silencioso» (una contradicción en sus términos), *a-político* por esencia porque aniquilador absoluto del diálogo y del argumento, de la pluralidad y de la tolerancia y, por ende, extremadamente violento. En él se pudieron percibir, a través de ciertos gestos de los militantes y de su vasta y rica iconografía, los rasgos más patológicos del fundamentalismo que conjuga elementos de la *extrema racionalidad moderna* (la *certeza absoluta* de estar en posesión de la verdad infinita, cuyas bases ningún cuestionamiento o reflexión podían siquiera pretender arañar y que jamás desaparecería), y de la *irracionalidad mítica* que es su complemento y contracara. El haber abrazado el mito del *fundamentum absolutum et inconcussum* machacado —como ellos mismos sostenían— con un empleo degenerado de la retórica, donde se mezclaban supuestas demostraciones racionales con argumentos sofísticos que arrancaban adhesiones a través de falsas promesas y verdaderas amenazas, en expresión de Ricoeur, es lo único que puede explicar el que hayan logrado poner en marcha aquella pavorosa máquina de aniquilamiento que dirigieron tanto contra poderosos e indefensos, contra ricos y hu-

mildes, contra explotadores y explotados, contra los elegidos de la tierra y los réprobos sempiternos, pero por sobre todo contra los segundos nombrados, cabe decir, contra las víctimas perennes de toda forma de poder. Dicho fundamento les dio la mítica certeza predictiva que la liquidación del Estado actual, del «hombre viejo», les permitiría alumbrar al hombre nuevo, aquel de una *nueva democracia* o *nueva república*, sin tomar conciencia de que su apuesta por el futuro no *fue* sino *eso*: un *juego de dados*, y que lo que hubieran cosechado como «hombre nuevo» de haber triunfado no habría sido con seguridad sino un monstruo psicópata que para permanecer en el poder habría debido proseguir indefinidamente aniquilando la alteridad y el ínfimo espacio de pluralidad en su seno, a través del vulgar y siempre estéril asesinato.

§6. **Inviabilidad de la empresa fundacional moderna**

Todas estas construcciones fundacionales, cognitivas y prácticas, racionales e irracionales deben ser confrontadas con el fenómeno de la *crisis de fundamentos* de la que se habla desde mediados del siglo XX. Por un lado, se trata de un fracaso de las empresas fundacionales, especulativas y científicas, que surgieron a principios del siglo pasado. En el proyecto hilbertiano se chocó con los límites de los sistemas formales y se desistió de la idea de un dominio fundador axiomático privilegiado al que podría reducirse todo. El atomismo lógico fue atacado por el mismo Wittgenstein, que fue uno de sus representantes, y por él llegamos a la fructífera noción de que no hay análisis terminales de un contexto y que a lo que más podemos llegar es a una clarificación relativa apoyada en una gramática de contextos. En los campos científicos, igualmente, se habla de una retirada del fundamento: en el campo de la lógica combinatoria se recusa la idea de algo así como un nivel operatorio último, pues la posibilidad de reenvío a planos operatorios cada vez más profundos es infinita. La epistemología científica también ha llegado a la conclusión que no hay criterios terminales para la determinación de ciertas proposiciones como soportes últimos de verdad. Lo que hay son acuerdos pragmáticos y relativistas que permiten señalar como proposición de base a tal o cual proposición en un

momento dado, teniendo la verdad científica un sentido muy relativo. Y la física moderna —aun cuando una de sus recientes creaciones es la teoría de las supercuerdas, que parece un remanente de la empresa fundacional de principios de siglo— tiende, en un grupo significativo de investigadores, a dudar de la existencia de entidades absolutamente elementales constitutivas del cosmos (*v.gr.*, Kuhn).[26] Nadie sostiene, pues, hoy en día, la trasnochada infalibilidad de la ciencia positiva. Si interrogamos lo que se entiende por *ciencia* en las ideologías fundamentalistas de corte utópico, o en ciertos proyectos científicos prácticos, vemos que no siempre han tenido tampoco un carácter positivo, habiendo frecuentemente extrapolado dos conceptos de ciencia muy distintos: uno positivista con aportes teóricos limitados y fuertes aparatos de falsificaciones, y otro, especulativo, con fuerte aparato teórico totalizante, y con débiles instrumentos verificacionales. No solo, pues, hay indeterminación en el campo de las ciencias sociales y humanas, la hay también en mucha medida en el campo de las investigaciones empíricas —debido a su dinamismo inédito y permanente, y a sus cada vez más frecuentes consecuencias laterales imprevistas. ¿Quiere decir esto que se abandona toda idea de fundamento? Ladrière sostiene que: «lo que está conmovido en la idea de fundación es precisamente esta irreductibilidad del fundamento y lo que parece profundamente afectada es la posibilidad de una regresión que se detuviera en algún lado. Si de ahora en adelante se habla de la relación fundado-fundante, es solo *de un modo relativo* [...] sirviendo de fundamento en un momento dado solo una zona de detención, *provisional*, en un proceso que puede proseguirse [...] "indefinidamente". No hay más diferencia esencial entre lo fundante (que solo lo es de modo impropio) y lo fundado».[27]

No solo, pues, en el ámbito de la praxis humana, que abordaré al final de esta reflexión, sino en el ámbito de las ciencias naturales, se halla un concepto de *realitas* que en nada asemeja a los modelos antiguos de *soporte-atributo*, y que habría que imaginar como afectado por un principio de inacabamiento. La *realidad natural* —tal como señala Ladrière a partir de su lectura de investigaciones científicas avanzadas— no puede entenderse más

26. *Cfr.*, Ladrière, Jean, *op. cit.*, pp. 173 *passim*.
27. *Ibid.*, p. 182 *passim*. Las cursivas son mías.

como *potencia autárquica última* sino como continuo surgimiento de figuras que pasan, emergen en concreciones provisoriamente estables y se sumergen en el horizonte englobante siempre en suspenso de una suerte de *abismo*, apertura sin fondo, insondabilidad sin límites. De esta manera toda emergencia o configuración estabilizada en aquello que llamamos naturaleza o espíritu no cesa justamente de surgir de una fascinante oscuridad.[28]

Si la indeterminación afecta la *realitas* natural, con mayor razón afectará al proceso teórico mismo a través del cual la humanidad se aproxima a ella, y con muchísimo mayor razón a la actividad de la vida práctica y su saber *sui generis*. En cuanto a la fenomenología, la inoperabilidad de la idea moderna, matemática, de fundamento es puesta ya en cuestión por Husserl, cuya reinterpretación es retomada en un sentido algo distinto por muchos de sus discípulos, entre ellos Heidegger. En el caso de Husserl, a pesar de que en sus *Meditaciones cartesianas* de 1929 parece retomar sin más todo el repertorio de conceptos modernos en torno a la idea de la ciencia y su fundamentación metódica —no ontológica— en un primer principio que asegure sobre bases —experiencias— absolutamente firmes todo su proceder ulterior y, a pesar de que señala que para ese fin es absolutamente indispensable resolver la cuestión de «los conocimientos primeros en sí, que deben y pueden soportar todo el edificio escalonado del conocimiento universal»,[29] introduce una serie de distinciones que permiten vislumbrar que, si bien quiere rescatar todavía un programa racional fundacional, con el objeto de salir al paso del escepticismo, este debe estar al abrigo de las aporías de la modernidad. En este sentido distingue entre *evidencia adecuada*, aquella que inicialmente solo había atribuido a la supuestamente privilegiada percepción interna, a la certeza del «yo pienso», y que ahora no puede entender sino como una *idea que reside en el infinito* (léase: *idea en sentido kantiano* cuya función es simplemente la de guiar la marcha de la ciencia), y la *evidencia apodíctica*. Por un lado, aun si Husserl describe a esta como «[...] la captación en sí mismo de algo que es o que es de tal manera, en el modo del ello mismo, con plena certeza de ese

28. *Loc. cit.*

29. *Hua I*, p. 15 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducción y estudio preliminar por Mario Presas, p. 20).

ser, la cual por tanto excluye toda duda, [...] no por ello excluye la posibilidad de que lo evidente pueda más tarde tornarse dudoso, de que el ser se revele como mera apariencia; [...] Esta abierta posibilidad del tornarse dudoso o bien del posible no-ser *a pesar de la evidencia*, puede ser también conocida por anticipado en virtud de una reflexión crítica sobre lo que efectúa la evidencia».[30] Por consiguiente, la *evidencia apodíctica* que Husserl reclama para la fundación de la ciencia puede encerrar, y de hecho lo hace, evidencias *inadecuadas*. Por otro lado, la evidencia adecuada deja de ser un criterio realizable. En efecto, el supuesto primer fundamento y base de la filosofía que es la del *yo soy*, conforme al proyecto trascendental husserliano (y anteriormente fruto de la famosa percepción interna), si bien ofrece *apodicticidad* en el sentido antes mencionado, no es en absoluto *adecuado*, pues en la experiencia del *cogito* él está entrelazado a un «horizonte indeterminadamente general y presuntivo»[31] que yace abierto al infinito. Y esto, que ocurre desde el polo de la subjetividad, ocurre igualmente en el polo del mundo que cobra sentido en experiencias inacabadas y aproximaciones igualmente parciales del sujeto al interior de un horizonte de mundo infinitamente indeterminado.[32]

Heidegger conduce su reflexión en torno al fundamento en una dirección más bien ontológica, siguiendo las pistas abiertas por la fenomenología husserliana. Según Heidegger, el *principio de razón* deberá pensarse desde la *trascendencia*, entendida esta como el fundamento —sin fondo— de la intencionalidad y de la estructura de la *ipseidad* o subjetividad.[33] El sujeto por ello no es meramente pensado desde la conciencia, sino como *Dasein*, existencia en el mundo con otros, siendo por ello elementos constitutivos suyos también las cosas y los otros *Dasein* que lo circundan. Por ello insiste Heidegger que el único modo en que el *Dasein* puede entablar una relación consigo mismo no es a través de una supuesta conciencia de sí autárquica al modo de los modernos, sino trascendiendo hacia el mundo en un movimiento

30. *Ibid.*, p. 17 (*ibid.*, p. 22).
31. *Ibid.*, pp. 23-25.
32. *Loc. cit.*
33. Heidegger, Martin, «Vom Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pp. 31-38, 52-58, *passim*; *cfr.*, también «Was ist Metaphysik?», en: *ibid.*, p. 12.

de salida de sí y de vuelta a sí. Por ello el horizonte que constituye la trascendencia no es primariamente perceptivo o contemplativo, sino fundamentalmente ante-predicativo, desde una experiencia situada y de tipo afectivo.[34] Pero el *mundo* mismo, hacia el que trasciende, es ámbito de su constitución esencial, vale decir, es una de sus posibilidades internas, una tesis ontológica intrínseca. En ese sentido es un *concepto trascendental*.[35] Heidegger sostiene que entender la *trascendencia* como *fundamento* requiere transformar las concepciones modernas de la subjetividad y su tradicional oposición entre subjetivismo y objetivismo. Por ello afirma que ha de abordarse como una sola cosa tanto la *verdad* (entendida como «dejar al ente manifestarse en su ser»),[36] el *fundamento*, la *trascendencia* y la *libertad*. Se trata, pues, de un nuevo concepto de fundamento que no ofrece apoyo ni soporte sólido de validación sino que, descrito como *Ab-Grund* o abismo en su texto —dedicado a Husserl— *Sobre la esencia del fundamento* (1929),[37] constituye la base de toda relación del *Dasein* con los otros, las cosas y consigo mismo. La libertad, que es también fundamento y trascendencia, no puede por ello ser ni incondicional ni infinita, atributos predicables de la voluntad de individuos atómicos, sino el ámbito finito y temporal en el que el *Dasein* se sostiene y despliega sus posibilidades de instituir órdenes mundanos. El pensamiento heideggeriano del fundamento en el sentido de libertad ha sido retomado por Fred Dallmayr en un artículo titulado «La ontología heideggeriana de la libertad»,[38] como un aporte al pensamiento occidental contemporáneo, dando pistas para repensar este y otros conceptos de la filosofía tradicional que se han deteriorado y convertido en meras consignas (afines a las consignas habituales del socialismo). Dallmayr argumenta que el pensamiento político de Heidegger se halla presente, no tanto en los textos llamados políticos del luctuoso período del rectorado de 1933, sino más bien desde el primer período en textos como *Ser y tiempo* y su concepto de *resolución*, hasta

34. Heidegger, Martin, «Was ist Metaphysik?», en: *ibid.*, pp. 7 ss.
35. Heidegger, Martin, «Vom Wesen des Grundes», en: *ibid.*, pp. 39 ss.
36. Heidegger, Martin, «Was ist Metaphysik?», en: *ibid.*, pp. 88 ss.
37. Heidegger, Martin, «Vom Wesen des Grundes», en: *ibid*., pp. 69-70.
38. Dallmayr, Fred, *Polis and Praxix: Exercises in Contemporary Political Theory*, Cambridge (Massachusetts)/Londres: The MIT Press, 1984, pp. 104-132.

los del último período en torno a la cuestión sobre la tecnología. Su argumentación sale al paso de dos extremos en los que caen las interpretaciones comunes sobre Heidegger, de acuerdo con las cuales su pensamiento político oscila entre un *voluntarismo* (decisionismo) a ultranza, por un lado, y un *fatalismo*, especialmente en su última obra (interpretaciones esgrimidas al mismo tiempo por Leo Strauss y J. Habermas), por el otro. Al separar Heidegger, según Dallmayr, la libertad de la voluntad y la subjetividad humanas, y al insistir en el carácter pre-subjetivo u ontológico de la libertad sin por ello sacrificar la iniciativa libre a una supuesta fatalidad ciega, rechaza la interpretación de la acción humana como una suerte de producción causal de efectos que es aquella de las versiones naturalistas (biologistas) y voluntaristas de su época. Es así cómo el ejercicio de la libertad —la inclinación a la buena vida— lejos de consagrar el aislamiento individual y el egoísmo del liberalismo, constituye fundamento esencial de la solidaridad humana (o socialismo) propiamente construida en un esfuerzo recíproco de liberación o mutuo dejar ser.

Es cierto que las interpretaciones post-modernas que siguen las huellas del «desconstruccionista» Jacques Derrida pretenden asestar un golpe mucho mayor, definitivo y decisorio, al concepto moderno de fundamento y su concomitante filosofía de la subjetividad o metafísica de la subjetividad. Su insistencia en la finitud, en la crítica de la razón como fundamento, en la diseminación del sentido y en la imposibilidad de un discurso unitario, va en esta dirección. Me parece, empero, que dicho discurso apocalíptico deviene impotente e irresponsable ante el trastocamiento del discurso racional absolutista en su contrario irracional, puesto que, efectivamente, el deconstruccionismo no solamente afirmará a ultranza el carácter irreductiblemente equívoco y la «indecidibilidad» respecto de enunciados competitivos, auténticos (o verdaderos) e inauténticos (o falsos), sino que extiende esta imposibilidad de decisión al ámbito mismo del *sentido*. Pero, como Husserl nos enseña, toda *constitución de sentido* es finalmente fruto de una *decisión (voluntaria) responsable*, no simplemente un acto cognitivo o desinteresadamente contemplativo, sino una suerte de *praxis* comprometida —que se sabe finita, dispuesta por ende a reemplazar, si fuera el caso, sus evidencias— en la que se juegan criterios también axiológicos y éticos.

§7. **Lenguaje político y deontología**

Se podría discutir mucho —como lo han hecho innumerables pensadores actuales que han meditado sobre el tema, siguiendo las huellas de filósofos como Hannah Arendt— sobre las consecuencias de la crisis del concepto moderno del fundamento en la filosofía política actual, y su posibilidad de brindarnos instrumentos que nos permita una mejor comprensión de aquello que —desde diversas perspectivas— se llama nuestra «realidad nacional». Para terminar, y de paso, solo señalaré lo que H. Arendt destaca como la contribución kantiana fundamental a la filosofía política, y que proviene del «juicio del gusto» desarrollado en la *Crítica del juicio* —al margen de la posición ortodoxa de Kant en la *Crítica de la razón práctica,* que remite a una facultad legisladora y su imperativo categórico fundados en la libertad entendida como voluntad incondicional. En efecto, tomando distancia tanto del *principio de identidad* que prevalece en la ética occidental (subrayando el acuerdo con la propia conciencia), y en la lógica occidental (subrayando el axioma de la no-contradicción), el *juicio reflexionante del gusto* enseña un modo de pensar distinto por medio del cual lo fundamental es poder pensar «en el lugar de todos los demás», y requiere de una mentalidad ampliada, activa, que no se satisface con el puro acuerdo de uno consigo mismo sino que requiere una comunicación anticipada y un cierto tipo de acuerdo con los demás. Solo el *juicio del gusto*, que no puede desarrollarse en la soledad individual de la verdad universal y *a priori*, sino que depende de la *presencia de los otros*, ofrece la posibilidad de comprender la habilidad esencialmente política de ver las cosas desde la perspectiva de todos los que comparten el mismo espacio público. A esta habilidad, nos recuerda Arendt, los griegos dieron el nombre de *phrónesis*.[39]

La lección deontológica de este tema es, para concluir, lo que señalaba Ricoeur en su artículo ya citado de «Lenguaje política y retórica»: la necesidad insuperable de una «responsabilidad en el buen uso»[40] del lenguaje político puesto que él, por esencia, no pertenece —como dice Hannah Arendt en «Ver-

39. Arendt, Hannah, «The Crisis in Culture», en: *BPF*, p. 221.
40. Ricoeur, Paul, «Langage politique et rhétorique», en: *ibid*., p. 479.

dad y política»— ni al dominio de la verdad racional ni al dominio de la verdad fáctica, sino al dominio de la creencia, del acuerdo, del compromiso y del *diálogo* que es propio del mundo plural y público de los asuntos humanos.[41] Este pertenecer a la *doxa* constituye el *carácter retórico* del lenguaje político, carácter al que debe tanto su grandeza —la exigencia de consenso por encima de toda verdad supuestamente universal que se impusiera sobre el actuar de los seres humanos— como su extrema fragilidad —debido a su oscilación y ambivalencia entre la seguridad de la prueba y el uso desvariado de argumentos hábiles. Esta extrema fragilidad del lenguaje político, por estar alejado por siempre de los saberes incontrovertibles, explica su *mal uso sofístico*; pero al mismo tiempo se le debe reconocer como el mejor órgano del que dispone el ser humano como ser político. Se trata pues, para concluir con Ricoeur, de una deontología de la *medida, mesura y respeto* entre todas las partes del juego político:

> Mi reclamo final será pues en favor del reconocimiento de una «indeterminación última respecto del fundamento del poder de la Ley y del Saber, y del fundamento de la relación de uno con el otro en todos los registros de la vida social». Yo tomo prestada esta declaración de Claude Lefort en sus *Essais sur le politique* [Seuil, 1986].[42]

41. Arendt, Hannah, «Truth and Politics», en: *ibid*., pp. 227-264.
42. Paul Ricoeur, «Langage politique et rhétorique», *op. cit*., p. 494.

CAPÍTULO VIII

UNA «ÉTICA PARA EL FUTURO»: ENTRE LA ESPERANZA Y LA RESPONSABILIDAD

I

CRISIS DE VALORES Y REFLEXIÓN FILOSÓFICA

§1. **De las recetas a la reflexión**

Antes de iniciar esta reflexión, cuyo contenido considero urgente, me han asaltado algunas dudas. ¿Cómo desarrollar un discurso filosófico responsable sobre el futuro y la esperanza en un mundo y una época signada por la crisis y —en muchos casos— por la desesperación? ¿Cómo evitar que nuestra invocación sufra el destino de tantas otras a las cuales todos consienten (de razón o corazón) pero que jamás se ven traducidas en actitudes éticas y acciones concretas? ¿Cómo convencer de la imperiosa necesidad de una reflexión lúcida —por parte de los medios intelectuales, políticos y comunicativos— en torno a principios éticos (que considero ausentes en la *praxis* de la vida nacional) con el objeto de superar una crisis que actualmente amenaza nuestra propia existencia nacional? ¿Cómo hacer ver que dicha reflexión no debe y no puede quedarse en el nivel del mero asentimiento o deseo, sino traducirse en una actitud ética definida y una tarea *incondicional* respecto del futuro de nuestro país y de las próximas generaciones?

Mi propósito no es el de ofrecer soluciones dogmáticas sino más humildemente: l) intentar mostrar por qué es necesario que los sectores de mayor poder (político, intelectual, comunicativo) asuman resueltamente una reflexión de carácter ético en vistas a la paulatina superación de una crisis de valores generalizada; y 2) ofrecer o abrir horizontes para dicha reflexión ética, es decir algunas perspectivas que puedan servirle de guía. El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre la posibilidad de una ética *orien-*

tada al futuro que permita la superación de la crisis. Pienso que ha llegado la hora de no postergar más dicha reflexión: la urgencia del problema es la urgencia de nuestra nación, de sus pueblos y de sus habitantes, cuya existencia misma se ve amenazada.

No propongo, pues, preceptos o reglas de comportamiento. Antes de hablar de reglas, es necesario tener en claro los principios. Es en este nivel que invito a considerar mis argumentos. Es en el nivel de los *principios* donde intentaré mostrar si ellos —una vez que se logren determinar— son traducibles en acciones concretas. En otras palabras, la presente reflexión sobre los principios tendrá en cuenta los criterios de realismo y de humanidad. ¿Cómo verificar tales criterios? Al modo como Aristóteles sostuvo que había que someter a una suerte de *prueba* los pretendidos principios: *partiendo* de ellos y llevando los *razonamientos* que de allí se desprenden hasta sus últimas consecuencias. Es una suerte de procedimiento que él llamó *dialéctico*.[1] Si las consecuencias son coherentes, los principios son presumiblemente buenos, si las consecuencias son absurdas y contradicen el punto de partida, los pretendidos principios deben necesariamente abandonarse. Esta será la metodología del trabajo: una metodología dialéctica, en el sentido aristotélico. No partiré dogmáticamente sosteniendo mis principios contra todo y todos. Partiré de principios que *nos atraen más* o que *atraen a una mayoría*, y los seguiré. ¿Por qué hago esto? Porque la historia enseña con frecuencia que profetas anunciadores de los mejores principios (o del «mejor de los mundos posibles») —mal entendidos, posiblemente, y manipulados más allá de sus intenciones— terminan convertidos en vendedores de ilusiones avalando actos de irresponsabilidad criminal. Se trata de señalar que no bastan las intenciones de

1. Aristóteles no pretende «demostrar» los principios (pues por definición son *presupuestos* por toda demostración, y por ende son «indemostrables») sino simplemente —diríamos hoy— «falsificarlos». Por otro lado, la naturaleza contenciosa de los asuntos *prácticos* hace ineludible la contrastación de sus pretendidos principios: «Puesto que en ninguna de las denominadas opiniones generalmente aceptadas se manifiesta enteramente la apariencia ilusoria, como ocurre en el caso de los principios de los argumentos contenciosos [dialécticos]» (*Tópicos*, I, 100 b 26-29). En efecto, los argumentos dialécticos son útiles en este contexto puesto que, «si podemos plantear dificultades en ambos lados, podremos discernir más fácilmente tanto la verdad como la falsedad en cada punto» (*ibid.*, 101 a 35-37). *Cfr*, Aristóteles, *Topica*, Londres/Cambridge, Massachussets: William Heinemann Ltd. / Harvard University Press, 1966, editor E.S. Forster, M.A.

superar la crisis y la propuesta de un ideal a alcanzar. Es necesario ver *hasta qué punto* y *en qué medida* nuestros ideales son *realizables,* enseguida se trata de ver si los *medios* que empleamos para alcanzar nuestros ideales son adecuados, en qué medida —en suma— no contradicen al ideal en su eticidad.

§2. **¿Qué se entiende por crisis?**

Mi trabajo parte de un estado de cosas cuya existencia es aceptada de una manera general: la humanidad atraviesa una *crisis de valores* que no solamente afecta al Perú (que constituye mi interés inmediato) sino a la sociedad planetaria. Si bien este hecho es reconocido como tal, no hay la misma claridad ni acuerdo sobre aquello que se entiende por valores, y sobre cuales de ellos estarían en crisis.[2] El tema de mi trabajo no es tanto aclarar este último punto, cuanto partir del *hecho* que existe una crisis con el objeto de articular una *ética para el futuro* que permita superarla y así revocarla. Es evidente, sin embargo, que no tiene sentido plantear alternativas éticas de superación de la crisis, si no nos ponemos de acuerdo (o no tenemos un cierto pre-concepto) sobre aquello que queremos justamente superar, y aquello que queremos alcanzar.

Lo primero que puedo mencionar es nuestra experiencia cotidiana. La crisis es vivida dramáticamente a todo nivel, en todo estrato, en todo orden de cosas, diariamente en el Perú. Enfrentamos cotidianamente toda forma de corrupción, bajo la modalidad del robo, del soborno (de la «coima», eufemísticamente tratada de «comisión»), del chantaje (*v.gr.*, burocrático), del abuso de la autoridad y de la fuerza. Constatamos que la *praxis* nacional se ejerce por encima de toda ley desde los estratos sociales superiores a los inferiores incluyendo funcionarios y políticos. Sabemos que las nociones de bien o mal parecen carecer de sentido, siendo las guías de la acción la utilidad la conveniencia y el provecho personal o partidario. Finalmente, también observamos formas tanto latentes como manifiestas de lo que propia-

2. En la Primera Parte de esta obra (*cfr.* el Capítulo VI) y en los apéndices II a V (*infra*), desarrollo algunas reflexiones sobre estos puntos, que ofrecen un complemento a lo que dejo de tratar expresamente aquí.

mente se llama violencia. Todo esto no necesita demostrarse; estas no son sino algunas de tantas manifestaciones de la crisis.

Al lado de la experiencia cotidiana, están los datos ofrecidos por diversas investigaciones especializadas, no solamente las más conocidas del orden económico, político y social, sino aquellas que debieran difundirse más como aquellas de las áreas de historia, psicología, educación, gestión social, género, etc., que arrojan luces sobre distintas manifestaciones de esta crisis y sobre la conexión entre la *crisis de valores* y el fenómeno de la *violencia*. La filosofía es capaz igualmente de abordar este aspecto y echar luces distintas sobre la relación del fenómeno de la *violencia* con el del *poder*.[3]

Dichos trabajos fundamentan la conciencia generalizada de que el fenómeno de la «crisis de valores» no es un fenómeno reciente sino que pertenece en verdad a la estructura de nuestra nación desde sus orígenes. En la segunda mitad del siglo XX la agudización de la crisis peruana se llegó a conocer como *violencia estructural o silenciosa*. Sectores tradicionalmente excluidos sintieron que dicha crisis estructural había llegado a niveles intolerables de magnitud y extensión. Finalmente esta situación creó su resultado inevitable: las condiciones materiales que, capitalizadas ideológicamente, dieron lugar a una *violencia manifiesta* sin precedentes en la vida nacional.

Sendas investigaciones empíricas de toda índole documentaron ampliamente los distintos aspectos fácticos y teóricos de la crisis referida desde el siglo pasado sin que, a mis ojos, nos permitieran vislumbrar una vía para superarla. Por ello mi aproximación aquí propone una lectura alternativa del trasfondo de sus *causas* (o *condiciones de posibilidad*), que fue formulada por primera vez en 1986, siempre con la esperanza de tener más éxito en trazar vías para su superación.

Mis ideas-guía toman como punto de partida ejemplos concretos de crisis de valores. Estos ejemplos no han sido elegidos totalmente al azar. Sirven para articular el resto del trabajo; también son, a mi juicio, ejemplos supremos de la crisis. Ellos son: 1) la *pérdida del sentido* del *valor* de la *vida humana* concreta, individual, irrepetible, irremplazable en su unicidad. Por tanto, negación de aquello que —entre otros factores— diferencia ra-

3. *Cfr.*, *infra*, el apéndice VIII, «Violencia y poder».

dicalmente la existencia del ser humano del resto del universo. La muerte provocada y violenta ya no escandaliza desde distintas —y opuestas— tribunas; por el contrario, ciertos grupos incluso la defienden como un mal necesario, un mal menor o como totalmente justificada para el logro de determinados fines políticos o sociales considerados valores superiores. La *existencia humana individual* —repito— ha perdido valor. 2) La *pérdida del sentido del valor* de una *vida humanamente digna*. Incluso allí donde se rechaza la muerte violenta o se afirma el valor de la vida individual humana, se avala una deshumanización de grandes sectores de vidas individuales —o se es indiferente ante ella. No basta sobre-vivir, el ser humano debe vivir como ser humano. Esa pérdida de valor de lo *humano*, ese desprecio por la *dignidad humana* se manifiesta en toda forma de racismo, marginación, discriminación. La destrucción del derecho a una vida humanamente digna se manifiesta en un amplio y mayoritario sector de la población sumido en una acelerada pauperización hasta extremos siniestros de nivelación de los seres humanos a un plano casi natural-animal de supervivencia precaria.[4] Tampoco hay respeto por la dignidad humana en toda persecución —o incluso en la mera exclusión— por motivos de raza, credo político o religioso y en todo desprecio de valores culturales distintos. 3) La ausencia de una recta comprensión del concepto de *libertad*. Pude haber elegido otro ejemplo en su lugar: el de justicia social; pero ese tema ya es objeto preferido de múltiples escritos, investigaciones y aun proyectos sociales. La libertad, en cambio, es un concepto fundamental cuya penosa conquista durante la modernidad vino de la mano con los de *igualdad* y *fraternidad*, y sin embargo durante el siglo XX parece haber sido capturado y convertido en exclusiva —y algunas veces deformada— provincia de liberalismos y neo-liberalismos de distinto cuño. Respecto de la libertad, pareciera en efecto que históricamente el péndulo oscila entre dos extremos: la *utopía anarquista*, producto de una concepción ultra-individualista de la libertad, donde el Estado tiende a marchitarse, por un lado, y el

4. *Cfr.*, por ejemplo los trabajos de Clemencia Sarmiento, Marcela Chueca, Mary Louise Claux, y Mercedes Villanueva, en: Klaiber, Jeffrey (editor), *Violencia y crisis de valores en el Perú*, Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987; segunda edición 1988.

contrato hobbesiano de esclavitud de los seres humanos bajo un Estado soberano absoluto, burocratizado, impersonal y fuerte —el *Leviatán*— por el otro.[5]

Así, en nombre de la libertad se han cometido —y se siguen cometiendo— toda suerte de atropellos y excesos; estos a su vez motivan diatribas encendidas en su contra bajo el supuesto de que solo su eliminación contribuiría al alumbramiento de la justicia social. La libertad —se dice— es el privilegio de los pocos, a expensas de la necesidad de los muchos. Esa libertad de los pocos no sería sino una *falsa libertad*, una libertad *abstracta* (la del individuo), mientras que la verdadera no habría conocido todavía manifestación histórica (la de la *colectividad*, o *libertad concreta*). Creo, pues, que en los usos frecuentes de la palabra libertad —aquella de los defensores tanto de un individualismo a ultranza, cuanto de una libertad colectiva— hay *mitos* nocivos que desfiguran la naturaleza humana y sus concretas posibilidades. Ambos extremos podrían ser expresión de una crisis profunda que afecta una nota esencial, determinante, de la naturaleza humana. Este es el tercer y último ejemplo de crisis que propongo en esta ocasión.

A partir de estos ejemplos intentaré remontarme a sus posibles *causas* u *origen*. Sin desvalorizar la posibilidad del aporte de las ciencias histórico-económicas, antropológicas, sociales y políticas que podrían echar mejores luces desde otras perspectivas, intento más bien remontarme detrás, al origen de esas mismas interpretaciones ideológicas (ninguna de las cuales, a mi ver, ofrece explicaciones últimas). Claro está, tampoco propongo aquí como alternativa otra supuesta explicación última. Solo pretendo ofrecer, de manera sucinta, una hipótesis de comprensión filosófica de nuestra crisis, bajo tres aspectos y siguiendo el hilo conductor de los ejemplos antes propuestos.

El primer aspecto concierne la posibilidad de que esta crisis se geste desde el origen mismo de la modernidad occidental. Hablo de una posibilidad negativa inherente a la época moderna desde su origen. Menciono este aspecto de un modo apar-

---

5. *Cfr.*, por ejemplo, Buchanan, James M., *Los límites de la libertad, entre la anarquía y Leviatán*, México: Premia Ediciones, 1981; traducido del inglés por Carlos Millet. Una nueva versión a cargo de Verónica Sardón apareció en Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2009.

te, pues nuestra nación está indisolublemente ligada al destino de Occidente desde la época de la Conquista. Un segundo aspecto estaría dado precisamente por la presencia de la modernidad occidental en el Perú: esta causó el desmoronamiento de un cosmos milenario. Frente al caos (o la crisis) resultante, la mentalidad andina habría persistido en una esperanza mítica de la reinstauración de su cosmos. La presencia de Occidente también sería crisis porque la instalación del Virreinato se habría traducido en un rechazo y desprecio paulatino de lo autóctono en favor de la racionalidad (*ratio*) europea. El tercer aspecto sería la crisis resultante de las dos anteriores, expresada en la fractura interna —cultural, étnica— de nuestro territorio y el intento de búsqueda actual de una nueva e inédita identidad nacional.

En cuanto al *primer aspecto,* se observa en la historia que ocurren crisis de valores toda vez que aparece un nuevo orden de cosas que amenaza lo antiguo. Normalmente cuando esto sucede, es consecuencia de una pérdida de legitimidad que ya está a la obra en el orden antiguo; dicho de otro modo, se trata de un endurecimiento del orden antiguo que le impide seguir «traduciendo» en sus esquemas valorativos previos los contenidos nuevos. Es cierto que el advenimiento de lo nuevo puede imponerse por la fuerza, por ejemplo, por la violencia de una conquista. Esta empero generalmente se ha aprovechado de la debilidad previa, interna, del orden de cosas que luego dominó. Ahora bien, lo nuevo —contra lo que a veces ingenua e inmediatamente se suele pensar— no es siempre lo mejor, más bueno o justo.

En efecto, el Renacimiento y el Humanismo en Europa a partir de los siglos XV y XVI auguran tiempos mejores. Europa atraviesa cambios profundos. El cosmos teo-céntrico medioeval comienza a desmoronarse. Hay el sentimiento de una nueva libertad, el ser humano siente que puede modelar su destino y su saber sin tutelajes de la Iglesia y de las autoridades tradicionales. Se comienzan a consolidar movimientos que se originan paulatinamente desde aproximadamente el siglo XIII, como la separación entre los poderes del Estado y la Iglesia, la consolidación de las monarquías y los viajes de descubrimiento. Se abren horizontes inéditos al comercio, se desarrolla el mercantilismo, se da el nacimiento de las teorías políticas y surgen las nociones de cultura y civilización.

Entre los siglos XVI y XVII vive Europa la llamada «revolución científica», fruto de un tipo de investigación sin trabas ni prohibiciones. Pero esta revolución científica es posible, más allá del mero uso de instrumentos empíricos, debido a un nuevo *método experimental* que presupone la *matematización del universo*. Una formulación del método experimental matemáticamente pre-determinado fue realizada por Galileo. ¿Qué significó todo esto? Que por primera vez en la historia de la humanidad, el ser humano y su certeza racional —pero matemáticamente concebida— se coloca en el centro de la realidad. Por cierto, la mentalidad occidental, desde el desarrollo de la lógica aristotélica en Grecia, ha estado determinada por un concepto muy específico de la racionalidad. Se afirma que la traducción de una parte de la *Lógica* de Aristóteles por Boecio (480-525 d.C.) en la denominada «alta» (*v.gr.*, vieja) Edad Media contribuyó a la formación de las lenguas europeas, y por tanto a que la estructura de dicha lógica esté inserta en la estructura de nuestro lenguaje. En el caso de la modernidad, empero, se cambia el acento: no es el pensamiento humano el que debe reflejar la estructura del orden real, sino a la inversa, lo real debe encajar, adecuarse, a los moldes que prescribe la razón. Estos moldes (modelos teóricos, se diría hoy) se conciben matemáticamente. De ese modo, el mundo mismo se concibe matemáticamente, como conjunto de fenómenos medibles en relaciones de espacio, tiempo, masas, etc. Este *principio metodológico* se hace muy fecundo en sus resultados *prácticos*; el descubrimiento de las hipótesis y las variables permite desde entonces *controlar* la experimentación, permite calcular, manipular los fenómenos. El aspecto de dominación de la naturaleza por parte de la humanidad que detenta en sus manos el instrumento de la nueva ciencia es visto por Francis Bacon (1560-1625) quien propone una *Nueva lógica*. Estos éxitos metodológicos inspiran un nuevo modelo de comprensión de lo real.

Esto es en parte obra de Renato Descartes (1596-1650) quien toma como base la obra de Galileo. Este ya había afirmado que quien aprendiese las matemáticas conocería la realidad desde el punto de vista de Dios mismo. Desde Descartes una nota dominante de la actitud del individuo moderno es la supeditación de las distintas facultades del espíritu o alma a la facultad *racional*. La razón pura, matemáticamente soberana, relega las demás formas de la «conciencia de sí» al plano de lo irrelevan-

te. El dato empírico, independiente del proceder absoluto calculador de la razón, carece de validez; cobra sentido solo si es susceptible de traducción a un lenguaje de variables, simbólico, y si la experimentación está matemáticamente predeterminada. En suma, el nuevo principio explicativo de la realidad es la *certeza* (concebida como una suerte de «poder absoluto» de la razón). En eso consiste el famoso *yo pienso, luego existo* cartesiano, pensado por Descartes como el «primer principio» de la filosofía (*Discurso del método,* IV). El principio propiamente *metodológico* de la conocida duda descansa en el anterior, de rango *ontológico* (vale decir, explicativo de lo real). Siguiendo la intención cartesiana, se puede decir desde entonces: «dudo de todo aquello no conforme o adecuado al proceder absoluto de la razón matemática».

Así, casi insensiblemente se pasa de un nivel metodológico a un nivel metafísico: solo se atribuirá *realidad* a aquello determinable por ese poder matemático de la razón. Eso tendrá más *objetividad*. Lo demás será meramente «subjetivo».

El surgimiento de las ciencias modernas en los albores de los tiempos modernos conlleva pues una profunda transformación del ser humano y su «puesto en el cosmos»; trae consigo —con el antropocentrismo moderno— una interpretación cada vez más restringida y más pobre de lo que constituye lo real en sentido fuerte. Trae consigo una ontología que tiende —a través de los siglos— cada vez más a la máxima «economía» respecto de lo que se considera real (siguiendo el principio de la famosa navaja de Ockham en el siglo XIV). Esto se hace más evidente desde Auguste Comte (1798-1857). Uno podría pensar ingenuamente que el surgimiento de las ciencias modernas, desde Comte, significa el reemplazo de la filosofía y su definitivo relego al olvido. Pero lo cierto es que las ciencias modernas mismas, en tanto comportan una interpretación de lo que es y lo que no es real, no son *ni ontológica* ni *axiológicamente neutras*, es decir, conllevan (a pesar de patentes protestas contra lo filosófico) una implícita *valoración* de lo que es real, no real, bueno (valioso) y malo (no valioso). En efecto, primero se considera menos real o *meramente* «subjetivo» aquello que se resiste a la matematización. Luego incluso se considera real solamente lo visible, tangible o sensorialmente perceptible. Y si en Marx, por ejemplo, el materialismo puede entenderse desde la perspectiva de un profundo humanismo, lo

mismo no puede decirse de Engels[6] o de Lenin[7] (aun cuando sus respectivas refutaciones y demostraciones solo logran reafirmar lo que cualquier filósofo *realista podría* admitir).[8]

Esta ontología implícita de características reductoras tiene su lado siniestro. Considero simplemente qué pudieron haber pensado los europeos ante hombres y mujeres de otras culturas, que no solamente desconocían absolutamente la lógica aristotélica sino que su misma aproximación a lo real se hallaba en las antípodas de la razón calculante: las dudas y discusiones respecto de si se hallaban frente a seres humanos, o a animales con alma inmortal por cierto se dieron.

Algo más estaba implícito en el surgimiento de las ciencias modernas: la humanidad moderna, en posesión de una libertad inédita con el instrumento de su razón, se imagina por fin poder forjar su propio destino y proyecta su quehacer científico en dirección a liberarlo de las ataduras de la naturaleza y de su sumisión a otros seres humanos (soberanos, tiranos, etc.). Surge la noción de *progreso* íntimamente ligada a la noción de *utopía*. Esto es obra tanto de Thomas More (y su famosa *Utopía*, 1516) cuanto de Francis Bacon (y su *Nueva Atlántida,* 1627). La salvación y la absolución de la condición miserable del ser humano fue adjudicada a un lugar terrenal en un tiempo futuro (de determinación incierta) pero de características salvíficas y realizadoras. Este ideal del progreso era tanto más seguro cuanto más se sentía el ser humano en posesión del solo instrumento eficaz para su logro: la *racionalidad auto-esclarecida*. No cabía duda, en la modernidad, que el progreso de la *ciencia* traía consigo el progreso de la *humanidad*. Este ideal fue retornado, entre *otros,* por los *socialistas utópicos franceses* en su concepto de una sociedad beatífico-anárquica y más tarde —como es sabido— por el pro-

---

6. *Cfr.*, Engels, Friedrich, «Anti-Dühring», en: *Vorwärts* (1877-1878), y como libro independiente, bajo el título de *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (*La revolución en la ciencia según el señor Eugen Dühring*), Leipzig: Genossenschafts Buchbruderei, 1878; *cfr.* también Engels, Friedrich, *Ludwig Fuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Bogotá: Editorial Linotipo, 1979 (publicado originalmente en: *Die neue Zeit*, 1888).

7. *Cfr.*, Lenin, Vladimir I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú: Zveno Publishers, 1909.

8. Una discusión interesante al respecto se puede ver en: Grenier, Jean, *Sobre el espíritu de la ortodoxia.* Caracas, Ed. Monte Ávila, 1969; véase especialmente, p. 58, *passim*.

pio Karl Marx. Antes de este, también Comte proclamó a la ciencia positiva instrumento de dicho progreso.[9]

No se pueden negar los logros, aciertos y conquistas maravillosas aportadas por el progreso científico y tecnológico. La humanidad hoy por hoy ha logrado realizar posibilidades jamás soñadas, la condición humana se ha visto aliviada con la manipulación y transformación de la naturaleza en su provecho. Pero constatamos, desde fines del siglo XX, que el progreso de la ciencia y la técnica, o aun de sendas instituciones humanas, no ha significado el progreso de la humanidad. Esta, tal como lo anunciara el profético Nietzsche (1844-1900), ha progresado hacia una actitud más bien nihilista respecto de toda dimensión que trasciende la racionalidad empírico-deductiva o la actitud manipuladora, calculante y transformadora de la naturaleza, esto es, nihilista respecto de valores e ideales trascendentes. Este nihilismo respecto de todo lo justo, lo noble y lo bueno, anunciado y aun exigido por este poeta trágico que es Nietzsche, ha devenido una realidad vivida hoy, por gran parte de la humanidad. La humanidad está a la deriva, más alejada que nunca de su meta: la felicidad. Otro nombre para este nihilismo es precisamente el de crisis de valores. La humanidad parece haber mutilado la imagen que antes se forjaba de sí misma, como imagen de Dios. Pero además, el conocimiento científico-tecnológico, modelando su aproximación a lo real según la actitud de dominación y explotación de la naturaleza, ha devenido un instrumento de poder político sin parangón en el pasado. Axiológicamente valioso es lo *útil* (y recíprocamente no valioso, lo inútil) respecto de dichos fines de acrecentamiento del poder político y de la voluntad del sujeto. El «lado ominoso del ideal baconiano»[10] se ve en las posibilida-

9. Sobre el abuso que se ha hecho del concepto de progreso y una interpretación más realista al respecto trataré al final.

10. Expresión utilizada por Hans Jonas, en: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984. *Cfr.*, especialmente, el título de § 2, capítulo V (Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Editorial Herder, 1995; traducción de Javier M. Fernández R.). Haré frecuente referencia a esta obra más adelante en este capítulo. La versión original en alemán (cuyo título fue *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* 1979), aparece en la versión inglesa —de la que citaré de aquí en adelante— corregida y aumentada. Jonas mismo participó en la traducción al inglés con la colaboración de David Herr.

des inéditas por parte de la civilización planetaria de aniquilar, no solo a tal o cual nación, sino a la humanidad entera (puesto que el avance científico-tecnológico ha sido favorecido en dirección de una militarización gigantesca y perfeccionada en materia de destrucción de la humanidad). Empero, sin imaginar ese holocausto, ya es suficientemente escandaloso el uso en distintos sistemas políticos de esa posibilidad destructora al interior de sus naciones con el fin de asegurar por la fuerza sus respectivos sistemas ideológicos. También es motivo de una preocupación aun mayor puesto que su posibilidad es más inminente —que el progreso tecnológico termine por anular las posibilidades de la naturaleza de renovarse en sus distintos sistemas ecológicos. De suceder aquello (ya desde el accidente nuclear ocurrido en Chernobil, Rusia, en abril de 1986, esto ha dejado de ser una mera posibilidad lejana), la destrucción de la humanidad (por falta de recursos) es un panorama más abominable aun.

El primer aspecto de la crisis de valores, tal como lo entiendo, ha quedado más o menos formulado como el «lado ominoso del ideal baconiano».[11] En los otros dos aspectos puedo ser más breve.

El *segundo aspecto* del origen de la crisis de valores en el Perú estaría dado por la irrupción de la civilización occidental en el cosmos andino. La conquista española, en el siglo XVI introduce en el mundo andino las contradicciones de la Europa renacentista. La cosmovisión cristiana perdura en un precario equilibrio con un mundo naciente, moderno, que está forjando el ideal del progreso, de la ciencia, de la razón. Se ha hablado del debilitamiento del Tahuantinsuyo antes de la llegada de los españoles. Hay una suerte de crisis cósmica que en la mentalidad andina hubiera tenido quizás sus propios recursos de superación. La naturaleza de la crisis cósmica desatada con la presencia del europeo fue distinta y de una magnitud no sospechada inicialmente por el habitante del Ande.[12]

---

11. Este aspecto sería el momento de «negatividad» o «contradicción» interna de la «figura» de la modernidad. De ahora en adelante, mi texto hará frecuente referencia a la obra citada de este importante autor —profesor emérito de la «New School for Social Research» en Nueva York durante muchos años hasta su fallecimiento el año 1993— a quien le ataba profunda amistad con Hannah Arendt.

12. Para una comprensión documentada al respecto *cfr.*, Regalado, Liliana, «Aproximación histórica a la crisis de valores y la violencia durante el siglo XVI», en: Klaiber, Jeffrey (editor), *op. cit.*, pp. 152-174.

De los dos elementos aportados por la mentalidad europea, presumo que el hombre y la mujer andinos asimilan, traduciendo en sus esquemas, el elemento del cristianismo como una posibilidad de llenar de alguna manera el vacío dejado por su crisis cósmica. Habrá que probar si —y en qué medida— hay influencia cristiana en los mitos nacidos poco después de la conquista desde donde empezó a reconocerse e instalarse —en una suerte de cosmos provisional— el hombre y la mujer andinos oprimidos. Los historiadores y antropólogos usan a veces para referirse a dichos mitos el calificativo de *mesiánicos* o *escatológicos* e incluso *utópicos*, calificativos que me sorprenden si se aplican a cosmovisiones exclusivamente andinas, cíclicas, donde toda idea de lo nuevo estaría vinculada a un cierto retorno.[13] No me extrañarían tanto dichas calificaciones si, como afirmaba, los mitos mismos acusaran una cierta influencia cristiana, escatológica, donde las «últimas cosas» (*eschaton*) se colocan en el futuro.

Imagino igualmente que el componente ideológico nuevo de la modernidad ilustrada fue mucho más difícilmente integrado por el conquistado. Tenía en su desventaja coyuntural la ausencia de la estructura lógico-conceptual de la cosmovisión europea. Si a esto se añade que la mentalidad racional moderna naciente no puede desligarse de una característica manipuladora, dominante (dirigida primeramente a la naturaleza), podemos entender otro aspecto de una relación completamente desigual establecida entre ambos grupos étnicos. Posiblemente el componente de la modernidad ilustrada fue más rápidamente absorbido por las clases criollas mestizas y burguesas que —bebiendo del avance o progreso europeo y de su naciente espíritu positivista— supieron aprovecharlo en beneficio de su hegemonía, tanto durante el Virreinato como después de instalada la República. Desde el punto de vista de un positivista europeo, y según la ley de los tres estadios de Comte,[14] el hombre y la mujer andinos serían vistos como permaneciendo en la etapa infantil, «teológico-ficticia», de la evolución de la humanidad. Que esto no haya contribuido

---

13. *Cfr.*, a título de ejemplos la antología de Ossio, Juan, *Ideología mesiánica del mundo andin*o, Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973; y Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima: Editorial Horizonte, 1994 (cuarta edición), donde se halla la expresión de «utopía andina».

14. Comte, Augusto, *Cours de philosophie positive* (6 volúmenes), París: 1830-1842; editado también en: París: Librairie Larousse, enero 1936.

a su manera al desprecio hacia lo andino y marginación en sus manifestaciones culturales, difícilmente puede ser puesto en cuestión. Así, la crisis desatada por la Conquista se perpetuaría para el poblador andino hasta la actualidad. De igual modo, durante la época virreinal, desde el punto de vista del español o criollo occidentalizado, la crisis estaría constituida por la brecha que separa el esquema de valores cristianos y la praxis étnica, individual y colectiva. Esta se expresaría en una fractura interna de la sociedad (manifiesta en el sistema de castas y el racismo, entre otros aspectos), en patente contradicción con los valores proclamados.[15] El desprecio y marginación de lo andino durante la República, traducidos desde 1850 a 1870 en formas abiertas de racismo,[16] debió también desarrollarse desde la perspectiva superior de la humanidad occidental racionalmente esclarecida. Por ello, la vida republicana no habría logrado incorporar a los grandes sectores nacionales a la vida productiva, cultural y ciudadana del país sino que su marginación habría ido paulatinamente ahondándose hasta constituirse en una profunda brecha, escándalo para cualquier mentalidad civilizada democrática y, dado el caso, cristiana. Creo que esto ilustra por el momento lo que entiendo como el *segundo aspecto* del origen de la crisis de valores en el Perú.

El *tercer aspecto* lo constituye el resultado de la confluencia de los dos aspectos mencionados previamente: si hay una crisis de valores en tanto nihilismo en la cultura occidental que tiene posiblemente su origen en la modernidad, esta crisis afecta a un gran sector de nuestra nación. En el Perú no están ausentes las características de la humanidad contemporánea, anárquicas (sin principios), inescrupulosas, nihilistas. Las metas del poder desmedido, guiados por el exaltamiento de la utilidad en vistas a alcanzar el «ideal baconiano» se ven aquí. El ideal es concebido como dinero, por unos y como un «mundo feliz» a alumbrar —a como dé lugar— por otros. Estas metas se constituyen en anti-valores cuando *cualquier medio* es concebido para procurarlas. Cualquier medio ilícito es usado para obtener *poder* y *dinero*.

---

15. *Cfr.*, Klaiber, Jeffrey, «Ética, abusos del poder y corrupción en el Perú: una perspectiva histórica», en: Klaiber, Jeffrey (editor), *op. cit.*, pp. 178-196.

16. *Cfr.*, Flores Galindo, Alberto, *op. cit.* (*cfr.*, especialmente el capítulo «El discurso racista»).

El *medio usado* para obtener el bienestar material o felicidad para el mayor número posible de ciudadanos dentro de un Estado organizado, o para obtener una «sociedad beatífica» donde las diferencias entre los seres humanos desapareciesen o bien simplemente para conservar un estado de paz —un *statu quo*— que sería mejor que cualquier novedad amenazadora, ha llegado a concebirse en muchos casos sencillamente como la aniquilación pura y simple de ciertos seres humanos, concretos, individuales, que pudiesen amenazar la realización de la meta propuesta. Por otro lado, como fruto de la Conquista hemos recibido en herencia una nación fracturada racial, política, social y económicamente. Esa fractura también se expresa en el creciente agnosticismo del peruano de hoy frente a la estructura ideológico-valorativa. Quizás eso explique el surgimiento de la informalidad a todo nivel, pues nadie parece creer más en el sistema, comenzando por los emigrantes del Ande a la costa, para quienes la legalidad por otro lado parece que en el pasado nunca significó realmente mayor cosa —por no haber gozado de sus supuestos beneficios.

Estos tres aspectos que podrían servir de hipótesis a la pregunta por el origen de nuestra crisis de valores hoy podemos verlos expresados en los *tres ejemplos* mencionados en las primeras líneas de este acápite. La consecuencia del nihilismo inherente a la mentalidad moderna occidental sería la *desvalorización de las vidas humanas*. La vida misma se convierte en algo totalmente sacrificable si las metas así lo exigen; puesto que el rostro humano ha perdido su dimensión trascendente, o porque nuestra civilización nos ha hecho perder la capacidad de ver el infinito en el rostro del prójimo o hermano (no debiendo limitarse este al miembro de la propia clase, raza o al compañero combatiente). Esta desvalorización aparece en todos los fenómenos dolorosos conocidos a diario por los medios de comunicación masiva: robos, extorsiones, chantajes, secuestros, atentados, asesinatos selectivos o indiscriminados, etc. No importa cuál sea la justificación, el hecho es que se *desprecia la vida*: *a*) cuando se la sacrifica por el afán de lucro o poder absoluto del dinero, como es el caso de los narcotraficantes; *b*) cuando se la sacrifica por la absoluta necesidad de supervivencia animal; *c*) cuando se la sacrifica por supuestos ideales utópico-mesiánicos cuyo valor en abstracto se superpone a la miserable condición humana; o, por último, *d*) cuando se la sacrifica por una falsa interpretación de

la ejecución de la ley y del orden, que en su recta concepción jurídica no puede *jamás* respaldar actos de barbarie de incalificable nihilismo (*v.gr.*, las masacres indiscriminadas en cumplimiento de un supuesto deber frente a una amenaza ideológica). Lo más sorprendente, en el caso del Perú, es que este tipo de justificación «política» o «ideológica» del desprecio hacia la vida ha seguido manteniéndose en ciertos sectores —con el agravante de tratarse de «dirigentes»— aun de cara a las consecuencias monstruosas que dicha justificación tuvo para un vasto sector de nuestra población en las dos últimas décadas del siglo XX.[17]

También consecuencia de la crisis de valores es la desvalorización del *derecho a una vida humanamente digna*. Las expresiones de esta desvalorización hoy por hoy se pueden leer en sendas investigaciones académicas, sociológicas, antropológicas, económicas, psicológicas, que en las últimas décadas califican esta desvalorización como *violencia estructural* o *latente*.

Por último, en cuanto al concepto de *libertad* (al cual regresaré más adelante) quiero anotar por el momento que justamente con el de *democracia*, apenas han tenido un significado para sectores restringidos de la población. Si por un lado la vida republicana peruana se ha visto signada desde su institución en 1821 por constantes interrupciones de regímenes *de facto,* con restricciones de las libertades ciudadanas, los pocos regímenes constitucionalmente elegidos históricamente han tomado en cuenta o representado solo a sectores limitados de la población, la gran mayoría dependiendo de los anteriores a través de distintas formas de tutelaje. Las consecuencias siguen a la vista en pleno siglo XXI: inmadurez política lamentable en gobernantes y gobernados. Los excesos de ciertos medios de comunicación no son ejercicio de la libertad sino violencia ejercida en los hogares

---

17. *Cfr.*, Comisión de la verdad y reconciliación, *Informe final*, dirección URL: www.cverdad.org.pe (también, en versión completa, Ciurlizza, Javier, Carlos Iván Degregori y Félix Reátegui, coordinadores de la edición, *Informe final*, edición en CD, diciembre 2003). *Cfr.*, igualmente Ballón, José Carlos (editor general), *Comisión de la verdad y reconciliación, Informe final (Perú: 1980-2000)*, Tomo I: *El proceso, los hechos, las víctimas —Exposición general—*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004. Por último, *cfr.*, Reátegui Carrillo, Félix (coordinador de la publicación), *Hatun Willakuy, versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú*, Lima: Miembros de la Comisión de Entrega de la Comisión Verdad y Reconciliación, 2004.

y en las calles, obligando a la gente a consumir amarillaje. Por otro lado, frente a una burocracia de dimensiones leviatánicas (incluyendo las nuevas «burocracias» nacidas en la última década del siglo XX en las altas esferas del poder político), hablar de libertad ciudadana puede todavía resultar para muchos una burla.

Luego de este fragmentario diagnóstico, y antes de examinar nuestras posibilidades futuras de superar la crisis, deseo exponer lo que —en mi opinión muy particular— constituye el punto de vista del filósofo.

§3. **El papel crítico de la filosofía**

El filósofo es un personaje incómodo para su medio, su sociedad, su época. No está de lado de nadie, pues continuamente pondrá en cuestión verdades establecidas y opiniones comunes que resultan «evidencias» a diestra y siniestra. Por ello decía Maurice Merleau-Ponty: «Los maniqueos que se enfrentan en la acción se comprenden mejor entre ellos que con el filósofo: hay entre ellos complicidad, cada uno es la razón de ser del otro. El filósofo es un extranjero en esta disputa fraternal. Aun si él no ha jamás traicionado, se siente [...] que él podría traicionar, él no toma parte como los otros, su asentimiento carece de algo masivo y carnal [...]. Él no es totalmente un ser real».[18] Se entiende por *maniqueo* aquel que no ve matices, reduciendo su punto de vista a una expresión blanco-negra. Ejemplos de frases maniqueas: «yo estoy en la verdad» (o en el bien), «tú en el error» (o en el mal). Por ejemplo, las ideologías del capitalismo occidental y del socialismo comunista tuvieron entre sí durante las largas décadas de la guerra fría (y para algunos aún la tienen) una relación maniquea. El fundamento de estas actitudes —para el filósofo— es una pretensión monstruosa a tener un punto de vista absoluto sobre las cosas. Ambas actitudes, en efecto, coinciden en su fundamento: la *hybris* desmedida del individuo contemporáneo y la muerte (o eclipse) de Dios.

De ese modo, el filósofo tiene una relación escéptica, crítica, con el presente que le toca vivir, y mira más allá, a un futuro donde se le aparecen otras posibilidades. Un filósofo que auténtica-

18. Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, París: Gallimard, 1953, p. 69.

mente se vive como tal no solamente —hoy y siempre— es aquel que combate las ideologías de su medio, en los demás, en su sociedad, en distintos estratos, sino que la combate *en sí mismo*. Este combate consigo mismo nunca termina. A todo pensador le toca nacer en un tiempo, en un lugar, en un estrato cultural, social, etc., dado. Este bagaje que forma el pasado de todo ser humano nunca es totalmente superado o dejado atrás. Es difícil pensar desde otro punto de vista de aquel del propio *interés* de cada cual; pero es necesario. Esa necesidad nunca termina, porque la recurrencia de lo ideológico en uno será eterna. Si esto es difícil para un filósofo, para un pensador que hace un verdadero esfuerzo intelectual, mucho más difícil es para una clase social, o para una nación. Este esfuerzo sin embargo —paulatinamente asumido y transmitido a través de la educación, y desde aquellos que detentan el poder de las ideas— debe poder rendir sus frutos a nivel de la nación, en el futuro, si se quiere superar la actual crisis de valores que arriesga aniquilarnos.

Me mueve a sonrisa leer todavía en ciertos textos, incluso académicos, referencias al discurso filosófico como un discurso *abstracto*, especulativo, que no toca lo real, o bien como un discurso que se contenta con *describir*, solazándose en su contemplación. El discurso filosófico, empero, a lo largo de la historia, ha tenido mucho más relevancia para la comprensión de la realidad, su denuncia y su transformación —aun cuando indirectamente las más de las veces— que ciertas ciencias prácticas que, encasilladas en sus modelos (sistemáticos o proyectivos) y contra su pretendido carácter empírico, no salen de un ir y venir teórico entre variables, hipótesis y leyes que se aplican desde fuera a lo real sin en el fondo respetarlo. El filósofo pone en cuestión el carácter definitivo y último de ese pretendido discurso empírico. De allí los malentendidos y mala reputación que su presencia suscita, o —como dice Merleau-Ponty en su *Elogio de la filosofía*— «las relaciones difíciles que [...] mantiene —cuando no está protegido por la inmunidad literaria— con los "dioses de la Ciudad", es decir *con los otros hombres y con el 'absoluto' inmovilizado cuya imagen ellos le ofrecen*».[19]

En el acápite anterior sugerí que no podía dar una explicación cabal del origen de la crisis de los valores que afecta al

19. *Ibid.*, p. 42.

Perú actual simplemente acudiendo a *una* de las ideologías consabidas (culpabilizando cada una de ellas sistemáticamente a la contraria de *todos* los males, justificando y disimulando así los *intereses* de sus propios sistemas o actitudes combatientes). Quise remontarme a una instancia a partir de la cual el *surgimiento* de estas ideologías, en su *oposición*, fuera explicada al mismo tiempo que la crisis de valores de la cual se habla. Ahora bien, lo sugerido por este capítulo, que fue originalmente concebido unos cuatro años antes de la caída del muro de Berlín, deviene más fácilmente digerible en el mundo secularizado de hoy de lo que fue en su momento, especialmente por la particular tragedia que vivía el Perú en la década de los ochenta. Los retos actuales han adquirido nuevos matices y aristas, fundamentalmente provenientes del choque cultural entre la globalización tecnológica y económica proveniente del hemisferio norte, por un lado, y de las múltiples comunidades y naciones que en todo el orbe (pero sobre todo desde el hemisferio sur) claman por un reconocimiento de sus identidades culturales.[20] A pesar de ello, no está de más recordar lo extraña que resultaba la polarización ideológica que enlutó trágicamente a muchas comunidades históricas durante el siglo XX, a la peruana entre otras, de cara al origen común de las ideologías enfrentadas. Y nunca está de más *recordar*, puesto que la amenaza de su resurgimiento es siempre posible.

Creo que es hora que investiguemos la posibilidad de que las dos humanidades modernas, representadas en las derechas e izquierdas de la guerra fría del siglo XX —una hallando su desarrollo en el capitalismo moderno y contemporáneo y otra hallándolo en el socialismo, igualmente moderno y contemporáneo (para hablar genéricamente, suprimiendo diferencias periféricas)— nacen de un *tronco común*, de una raíz común que ya podemos calificar de *ideal baconiano*. Ambas comparten el mismo entusiasmo incondicional por la idea del *progreso*, del individuo, de las instituciones sociales y de la civilización entera, teniendo como vehículos y canales indispensables el desarrollo sin límites de la ciencia y de la tecnología. Ambas comparten la convicción no contestada —y esto es lo más grave— de que dicho progreso (científica y tecnológicamente controlado) trae-

20. *Cfr.*, el capítulo VI de este volumen.

ría de la mano con sus resultados brillantes y loables un *progreso moral* del individuo y de la civilización como tales.

Es este *prejuicio común* el que contesto. Sospecho de la pretensión arrogante del ideal baconiano. Acudiendo al *mito de Prometeo*, tan celebrado por el individuo moderno que por fin se siente libre (de la tradición y de la autoridad) y capaz de auto-determinarse, se olvidan con facilidad por un lado de su desenlace, y por otro, de otros mitos griegos paralelos y muy cercanos, como aquel de *Pandora* y de *Sísifo*, entre otros. Recordemos el *mito de Prometeo*, pues inspiró a los primeros socialismos y al propio Marx. Él cuenta que en la creación de los seres humanos, Prometeo los favorece contra los dioses, haciéndolos a su semejanza y entregándoles el fuego. Aprisionado con cadenas por la fuerza y la violencia (dos sirvientes de Zeus) al Monte Cáucaso, sufre torturas sobre su cuerpo que no doblegan su «espíritu libre». Guarda el secreto que Zeus quiere extraerle. Queda como símbolo del *rebelde* que resiste la injusticia y el abuso de la autoridad del poder. Vale recordar también, sin embargo, que distintos otros mitos (vía el Centauro o Hércules) coinciden en señalar que Prometeo logra reconciliarse con Zeus, por tanto con el poder. El *mito de Pandora* relata la venganza de Zeus contra los seres humanos, sus rivales desde que aparecieron gracias a Prometeo, creando la mujer: Pandora, esposa de Epimeteo (hermano de Prometeo). Ella, símbolo de la curiosidad (en una de las versiones del mito), abre una caja prohibida obsequiada por los dioses a los seres humanos, conteniendo males depositados por cada uno. Los sufrimientos y las plagas se extendieron sobre la humanidad. Sin embargo, una sola cosa buena quedó allí: la *esperanza*. El *mito de Sísifo* advierte sobre la fatalidad que recae sobre los seres humanos al tratar de provocar a los dioses: Sísifo es condenado a un destino sin absolución, sentido ni esperanza, eternamente empujando cuesta arriba una roca que vuelve a rodar sin cesar montaña abajo. Asimismo, otros mitos como el de Salmoneo (quien hizo creer que era Zeus) relata la fatal consecuencia de la pretensión humana. Por otro lado, los mitos de origen tanto iraní como hebreo (*v.gr.*, el «árbol del conocimiento del bien y del mal») coinciden en señalar que el ser humano hace recaer sobre sí los peores males al osar pretender ser como Dios.[21]

---

21. *Cfr.*, al respecto, tanto Hamilton, Edith, *Mythology*, Boston: 1940, como Buber, Martín, *Eclipse of God*, Nueva York: Hamper, 1952, y *Good and Evil*, Nueva York: Scribner's, 1952.

Pues bien, estos últimos mitos, a mi parecer, anunciarían mejor el lado siniestro de nuestra civilización planetaria.

La *raíz común* en el sujeto moderno se ve desarrollada siguiendo *intereses distintos* nacidos de una diversa concepción de los ideales humanistas de la modernidad. Creo que en *ambos* intereses y desarrollos, las respectivas concepciones traicionan o *contradicen de facto* a largo plazo sus proyectados *fines utópicos* hasta perderlos de vista, porque en uno y otro caso se observa históricamente que *cualquier medio* es considerado justificable o bueno para alcanzarlos.

La meta originalmente propuesta por el *liberalismo capitalista* naciente sería el bienestar material (léase «felicidad») para el mayor número posible de ciudadanos siendo el Estado el instrumento institucional que lo posibilitaría en la medida en que se le sienta *menos,* cuando más se deje la espontaneidad individual seguir su libre curso. La tendencia natural de esta concepción, inclinación inevitable en este sistema, fue el ahondamiento del egoísmo y la quiebra de la noción de todo «bien común». La meta originaria, el mayor bienestar posible de los ciudadanos, si bien parece haberse acercado a su realización en los países industrializados (teniendo su clase trabajadora hoy por hoy incluso mejores niveles que los docentes universitarios),[22] no parece haber corrido igual suerte en las regiones ex coloniales, «en vías de desarrollo», como la nuestra. Por ello, muchos tercermundistas se preguntaron en los últimos decenios si la condición *sine qua non* de dicho desarrollo del capitalismo occidental no fue el traslado de la jerarquía de poder y riqueza a una escala mundial, siendo la distribución planetaria de los miserables y despojados una cuestión de asuntos internacionales. Por otro lado, la implantación del capitalismo liberal en nuestros países no ha funcionado sin problemas y baches por haber querido ser establecida por una clase dirigente etno-culturalmente *distinta*, como ya lo mencioné —en algunos casos a través de los medios ilícitos de la opresión política, la segregación racial y la explotación económica, y en otros, sin buscar entablar un mayor diálogo «horizontal» que respete los puntos de vista y la sensibilidad cultural de las comunidades afectadas (el trágico caso de Bagua en junio de 2009, en el Perú, muestra cuan actual sigue siendo

22. Jonas, Hans, *op. cit.*, p. 240.

este problema). Aquí en el Perú se puede decir que —en gran parte de su vida republicana— cualquier medio pareció justificable para la satisfacción del extremo individualismo y egoísmo: especialmente la explotación o manipulación del «hombre por el hombre».

Por otro lado, la meta en la *sociedad comunista*[23] fue formulada como la «auto-actualización del *hombre universal*» (léase el *proletariado*) en tanto «apropiación universal de la totalidad de la vida material y su coincidencia total con ella». La realización de este fin suponía la *eliminación* total del Estado burgués y sus instituciones no democráticas (no elegidas) como la policía, el ejército, etc. La fase previa a esta absolución, un Estado fuerte —incluso despótico— era el encargado de llevar a cabo las etapas de la revolución a fin de posibilitar el advenimiento del fin. Mas la tendencia natural de esta concepción también traicionó su fin al *acrecentar* el poder político del Estado hasta rasgos leviatánicos de tiranía autocrática en nombre de las colectividades. La justificación ideológica de esta anomalía (no haber todavía obtenido el «paraíso» prometido) descansaba en la necesidad doctrinaria de extender la revolución proletaria a un nivel *universal*; solo este desarrollo universal podía asegurar el pasaje esperado y deseado a la disolución de la dictadura del proletariado y el advenimiento de la sociedad sin clases. De allí la movilización de esta nueva ideología a las regiones de la tierra donde la pauperización y la extrema miseria pudieran ser «rectamente» canalizadas.

Y concretamente aquí, en el Perú, es esta ideología radical salida de las universidades nacionales, *v.gr.*, de sus facultades de educación o humanidades, la que proporcionó a los estudiantes y luego maestros (de extracción social y económica secularmente marginada) un *discurso* para una comprensión de sí mismos, una *imagen* de sí mismos, «desde abajo», desde sus experiencias de sufrimiento y frustración que la idea del Perú oficial tradicional no supo aportarles.[24] Lo que no hay que perder de vista es que —independientemente del modo cada vez

---

23. Marx, Karl, *La ideología alemana*, Buenos Aires: Ed. Pueblos Unidos, 1975, pp. 79-80.

24. *Cfr.*, Portocarrero, Gonzalo y Oliart, Patricia, «La idea crítica: una visión del Perú desde abajo», en: *Los caminos del laberinto*, nº 3, abril 1986, pp. 3-14.

sui generis con que esta ideología fue paulatinamente aceptada en los países tercermundistas o de las ilusiones de la autonomía respecto del proceso de la revolución mundial exportada— todo este proceso permaneció en gran medida *fuera* de aquel protagonizado por la magna potencia respectiva, del bloque del Este, cuyo considerable grado de desarrollo la situó en el hemisferio de los que tienen, y no en el de los que no tienen. Por otro lado, este proceso de la revolución mundial se enfrentó a la otra magna potencia que desde occidente le ofreció resistencia, también a nivel mundial, con su oferta de mayor bienestar económico en «libertad» política y económica. La caída del sistema comunista en Europa del Este y la Unión Soviética a inicios de los años noventa, y el subsiguiente desmembramiento de esta y de muchas de aquellas naciones del bloque del Este, reveló —en su intento por articularse con el sistema económico en vías de globalización— sus propias debilidades. No obstante, y a pesar de sus dificultades, el potencial de desarrollo de dichas naciones las mantuvo a una considerable distancia de varias naciones del hemisferio sur e incluso del Perú que, supuestamente, en dicha década precisamente, fomentó el modelo económico *neo-liberal*, de la mano con una autocracia corrupta de nuevo cuño.

Por tanto, ahora como antaño nuestros países devienen víctimas y marionetas del enfrentamiento por la supremacía del poder ideológico, político y económico entre las grandes potencias del orbe. No olvidemos que el enfrentamiento de los intereses de estos países pudo llegar en algún momento —y quizás todavía, de otro modo— a amenazar la supervivencia del planeta. El fortalecimiento de la Unión Europea luego del desmoronamiento del Bloque del Este cambia la ecuación en este juego de fuerzas que, como se mencionó antes, enfrenta *retos inéditos* de muy difícil manejo: *a*) conciliar —si cabe— por un lado, la *libertad* política y económica con las formas más tradicionales, diversas y añejas de las culturas mundiales; y, *b*) por el otro, reducir el enfrentamiento entre los poderosos *intereses económicos* detrás de un mundo «civilizado», «globalizado», con pretensiones de «neutralidad axiológica», y la imperiosa necesidad de preservar los *valores* mancomunados de las distintas etnias, religiones y culturas. En este nuevo enfrentamiento, otra vez, las poblaciones civiles resultan siendo las víctimas directas: sea de

parte de las grandes potencias que, nuevamente, usan toda la fuerza de su poderío bélico en su infelizmente denominada «lucha contra el "Mal"» (con la oligofrénica desproporción de aquel que usa un cañón para derribar un gorrión); sea de parte de grupos fundamentalistas que no vacilan en usar todo tipo de armas —alarmantemente disponibles en el mercado mundial— tanto de tecnología «de baja intensidad» (como el uso de aviones de pasajeros contra rascacielos) cuanto de tecnología altamente sofisticada.

Quiero recalcar el hecho que en *ambos* sistemas ideológicos la «meta beatífica» originalmente propuesta y su realización efectiva parecen retrotraerse a un *futuro* cada vez más incierto y quizás nunca alcanzable. Esto, fundamentalmente, porque nadie cree más en «meta salvífica» alguna, alcanzable por el solo poder de los medios políticos reales. No solo porque los magno-poderes que encarnaron en el pasado dichos intereses parecieron dispuestos a utilizar *cualquier medio* (*v.gr.*, el instrumento de la ciencia volcada a la militarización) para implementarlos y así, de golpe, resolver el problema en un holocausto donde no hubieran quedado ni vencedores ni vencidos. Sino también porque nos hallamos ante una creciente toma de conciencia a nivel mundial de que los mencionados sistemas ideológicos —percibidos *ambos* como cómplices del sistema globalizado, tecnológico y económico, mundial— son incapaces e inefectivos de *producir per se* el alumbramiento de sus sociedades «salvíficas» y «niveladoras», máxime si en añadidura parecen caracterizarse por amenazar esencialmente sus respectivas diferencias valorativas y culturales.

Una vez hecho este diagnóstico preliminar que propone hallar el origen de la crisis de valores en la ontología reduccionista y nihilismo que se esconde en el surgimiento de la época moderna, y que estigmatiza por igual al individualismo y al colectivismo contemporáneos, los invito a volcarnos hacia el futuro, hacia la posibilidad de transformar este Estado de cosas actual. La reflexión que sigue es ética: ¿qué principios deben fundamentar la acción *hoy* para que sus efectos mañana y en la posteridad permitan al ser humano subsistir y realizarse en una vida humanamente digna?

II
SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LAS «ÉTICAS PARA EL FUTURO»

§4. **¿Qué entender por una «ética para el futuro»?**

En la antigüedad griega las éticas no estaban orientadas hacia el futuro. Había premisas o principios ontológicos a la base de dichas teorías de la acción o de la conducta humana (*praxis*) que explican por qué el futuro no entraba en consideración. Se pensaba, por ejemplo, que la condición humana, o su naturaleza, ya estaba dada, es decir, era estable; y se podía llegar a conocer. Es cierto que esa estabilidad natural era *teleológica*, es decir, la naturaleza del sujeto se daría plenamente realizada al final (*telos*) de un proceso de desarrollo hacia el cual ella tendía; también era *ética*: pues ese final hacia el cual ella tendía era la perfección o virtud (*areté*). Ahora bien, esta perfección no era alcanzable por el individuo solo —apolítico— sino por el ser humano en sus relaciones con otros seres humanos, en el diálogo, es decir, en la *praxis* política de la ciudad (*polis*). La naturaleza del ser humano era por eso simultáneamente *ética* y *política*.[25]

De allí la importancia de su máxima obra: la *ciudad*. Ella debía aportar estabilidad y una cierta inmortalidad a la efímera existencia y obra del ser humano en el corto lapso de su vida.[26] La ética tenía su morada en la ciudad. Es aquí donde las obras humanas, inconstantes (porque tentadas de desviarse de su fin por las pasiones) podían referirse a la constancia teleológica de su naturaleza. Así, el bien y el mal de las acciones y de sus efectos, yacían a la mano. Las relaciones de los seres humanos entre sí se hallaban limitadas en el tiempo (el presente) y en el espacio (el «aquí» de la ciudad). El *efecto* de toda acción, buena o mala, tenía un alcance limitado. De igual manera, las éticas se orientaban *verticalmente* (en dirección a lo eterno, al Bien transmundano, inmutable). En efecto, una de sus características saltantes fue el impulso de convertir lo temporal en eterno (este era el

25. Taminiaux, Jacques, «Hegel and Hobbes», texto publicado en la obra del mismo autor, Bruselas: Éditions Ousia, 1982, pp. 11-48.

26. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 20.

sentido del *eros* platónico, por ejemplo, descrito en *El banquete*). Empero, esto no convertía a los seres humanos en dioses. El «mito de la caverna» (en *República,* VII) por ejemplo, donde Platón describe la transición de la sombra a la luz, de la parcial ceguera a la claridad de la visión, parecería indicar que el filósofo es aquel que *nunca* podrá *poner fin a sus esfuerzos* por salir de la caverna. El fin, por tanto, nunca estaba asegurado *per se.* No había exactitud ni carácter definitivo en su posesión. Decía Aristóteles,[27] por otro lado, que el conocimiento ético no era del experto sino del individuo cultivado, y que no era razonable exigir conclusiones exactas aquí, puesto que la naturaleza del asunto (la conducta humana) no lo permitía.

Pues bien, de esta base ontológica se desprendían los principios morales y las reglas prácticas del hacer y no hacer («ama a tu prójimo como a ti mismo», «no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti», «subordina tu bien individual al bien común», «trata a tu prójimo como un fin y no como un medio», etc.). Agente y paciente de la acción moral vivían un presente común. Por ello Solón, Licurgo o Pericles, al igual que los poetas trágicos[28] alabaron la durabilidad del cosmos y silenciaron su aspecto temporal: *el futuro debía ser igual al presente*.

Pero desde fines de la época medieval e inicios de la época moderna, se produjo un cambio profundo, en parte por las nuevas relaciones entre teoría y praxis introducidas por el surgimiento de la ciencia experimental moderna. El nuevo concepto de tecnología resultante alteró notablemente la concepción del mundo. Esta a su vez afectó las relaciones de los seres humanos entre sí: la acción humana comenzó a tener cada vez mayor alcance colectivo —ya no tanto privado. Los efectos buenos o malos de sus acciones comenzaron a tener un alcance de magnitud agregada nunca antes sospechado. Así, si antes el *homo sapiens* bajo el modelo del filósofo (dedicando su vida al conocimiento de la *verdad*, independientemente de su *utilidad*) representaba el paradigma de la realización humana, desde la modernidad tomó su lugar el *homo fa-*

---

27. Aristóteles, «Ética Nicomáquea», en: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, 1985, introducción por Emilio Lledo Iñigo, traducción del griego y notas por Julio Palli Bonet, 1985, 1094b 24.

28. *Cfr.*, por ejemplo Sófocles, el Coro de *Antígona*, líneas 335-370, citado por Jonas, Hans, *op. cit.*, p. 2.

ber.[29] Que la humanidad eligió este destino desde la época moderna se refleja incluso hoy, por ejemplo, en educación: donde más relevancia tiene el técnico que el sabio, transmitiéndose los contenidos del saber más en función de su utilidad inmediata o mediata que en función de su verdad. Desde entonces, el ser humano —como forjador de su destino— reinterpretó la naturaleza de su *praxis* y con ello también la ética y política. El campo de la acción se volcó a un *futuro* por construir (tanto *obras* como *humanidad* futuras).

Es cierto que la posibilidad de orientarse al futuro estuvo también pre-figurada en éticas pasadas. Es decir, el cambio no fue repentino. Como señalo más adelante, la esperanza en la llegada del Mesías abrió un horizonte futuro al judaísmo. Desde el cristianismo naciente, la dirección al futuro se perfiló en una visión escatológica que descansaba en la esperanza del retorno de Cristo, el fin de los tiempos (*eschatos*) y el inicio de la vida bienaventurada con la resurrección de los justos. Empero, posiblemente la influencia de la metafísica griega (platónico-aristotélica) en la cristiandad medieval mitigó el carácter a futuro de la ética en favor de una orientación *vertical*, fundada en la *eternidad* y pensada desde el *presente*. Así, primaron las formas ascéticas de la ética (como la mortificación de la carne, el carácter pecaminoso de lo sensible perecedero, etc.), acciones que calificaban a los ojos de Dios pero no causaban la llegada del fin. De allí que, a pesar de sus fines trascendentes, dichas éticas adoptaron la forma de éticas de la *inmediatez* o del «presente constante».

La verdadera orientación al futuro se originó con el *progreso* moderno, con una concepción dinámica de la historia y con una escatología secularizada —animada por el potencial de la ciencia— donde el *telos* era un absoluto colocado en algún momento finito del tiempo. El «sumo bien» (*summum bonum*) se ubicó en dirección *horizontal*, en un momento indeterminado del futuro.

En este contexto surgieron las «utopías», escatologías secularizadas. Ernst Bloch (1885-1977), del primer grupo neo-marxista (o revisionista) al igual que Lukács, Gramsci y otros (a los cuales luego sucederían los de la llamada Escuela de Frankfurt), sostuvo que la «esperanza utópica» nace de una inclinación invencible del ser

29. En el sentido «instrumental» que tiene esta expresión en la modernidad —a diferencia de la «instrumentalidad» que siempre ha caracterizado la actividad del *animal laborans*, según Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 144-159.

humano, desde tiempos inmemoriales, a escapar de situaciones intolerables y como propuestas concretas de acción para superar dichas situaciones intolerables. Quizás por ello en el Perú durante mucho tiempo se leía por doquier hablar de utopías: no solamente «andinas» (por ejemplo a propósito de mitos, como el de Incarrí), sino también en proyectos utópicos educativos, políticos, etc.[30]

A continuación examinaré las posibilidades de «éticas orientadas al futuro» —instaladas horizontalmente— de ayudar a superar este estado de crisis. Su objeto no sería el «bien trascendente», por el momento, sino el bien que puede ser alcanzado *en la historia,* tomando en cuenta la *finitud humana*, su contingencia; su carácter perecedero: la *vida* humana y su *fragilidad* (siendo nuestro deber *conservarla*), y la vida humanamente *digna* (siendo nuestro deber hacerla *posible*).

Por ello, examinaré en primer lugar la presentación que hace Ernst Bloch —en su monumental obra *El Principio Esperanza*—[31] de la ética utópica, sus características fundamentales, sus vinculaciones (y distinciones) con la escatología cristiana y luego las posibilidades de su realización, confrontando sus principios con los hechos actuales y posibles. Como un paréntesis, también examinaré aquí la cuestión de si un movimiento como el Partido Comunista del Perú «Sendero Luminoso», en el Perú, respondía o no a ciertos rasgos utópicos.

Enseguida expondré una posición crítica alternativa de «ética para el futuro», presentada por Hans Jonas en la obra anteriormente citada, y que recoge el sentir de toda una nueva generación. Jonas, amigo de Hannah Arendt y que igualmente tuvo entre sus maestros a Martin Heidegger, es un importante pensador contemporáneo que repiensa el tema del fundamento de la ética a la luz de las transformaciones causadas por la tecnología moderna y su poder apocalíptico. La doctrina de Jonas es una ética secular informada por una reverencia a la *vida humana*

---

30. *Cfr.*, entre otros, Miró Quesada C., Francisco, «Condición humana, realidad y utopía», 1985, y Franco, Carlos, «Izquierda política e identidad nacional», 1979, citados por Capella Jorge, «La educación para la paz en la formulación de políticas educativas», en: Klaiber, Jeffrey, *op. cit*., pp. 244-282.

31. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* (3 vol.), Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1985 (Bloch, Ernst, *El principio de la esperanza*, 3 vols., Madrid: Ed. Aguilar, 1979; traducción de Felipe González Vicen); en adelante citaré de la edición alemana.

frente a la cual él cree debe establecerse un «imperativo categórico de la responsabilidad». Sostiene entonces que no podemos poner en riesgo a la humanidad *actual* por una humanidad *futura* «beatíficamente» realizada. El riesgo de las utopías modernas, para él, estribaría históricamente en haber sembrado de cadáveres el camino hacia su sueño, subjetivo e ideal, defendido en muchos casos con fanática certeza. Para evitar la aniquilación del ser humano por el ser humano propone que en nuestros principios éticos primen las *prognosis malas* sobre las buenas. Así, la vida humana no se verá sacrificada por lo desconocido.

El examen que ofrezco a continuación tuvo inicialmente como fin aportar elementos de dilucidación a la situación crítica del Perú en la década de los ochenta[32] y señalar un mínimo posible de principios éticos incondicionales que pudiesen ser adoptados por los peruanos, desde distintas tiendas ideológicas. Por ello quise examinar críticamente las «utopías», proyectos a futuro, y señalar lo que hay en ellas de necesario y rescatable. Pensé que debía hacer esto con valentía, sin temor de ser acusada de alinearme con tal o cual posición. El futuro de mi nación estaba en juego. Ahora bien, frente al futuro, todos somos responsables. Pero aquellos que tienen más poder (político, pero sobre todo, poder de transmitir ideas), son hoy día incondicionalmente responsables.

§5. **Éticas de la esperanza (proyectos utópicos)**

El primer tipo de éticas de orientación futura que examinaré es aquel de las «utopías de la esperanza». Como señala Ernst Bloch, el germen de estas éticas se halla desde muy antiguo, aunque solo en la época moderna aparecen como verdaderas escatologías dinámicas y secularizadas de la historia. En efecto, Bloch

32. Como se señala en la Nota sobre los Textos al final de esta obra, este capítulo fue originalmente escrito entre 1985 y 1986 y publicado en 1986, durante las épocas más duras del conflicto armado interno que desangró al país. Si bien he actualizado algunas partes introduciendo referencias posteriores a la caída del Bloque del Este, al trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación entre 2001 y 2003, e incluso mencionado un episodio trágico más reciente de Bagua, en el Departamento de Cajamarca en el nordeste del Perú, no he querido despojar enteramente al texto de su carácter de reflexión *situada* en el contexto peculiar de la historia del Perú de esos años, que era experimentada por los peruanos como un período crítico o en crisis.

expone en *El principio esperanza* la historia de la gestación paulatina del pensamiento «utópico-escatológico», que culmina con la «utopía comunista» de Marx y una cierta orientación del marxismo que dicha utopía representa.

a) Recorrido histórico

Acudo de modo frecuente, aunque no exclusivo, a Ernst Bloch durante este breve recorrido. La palabra *utopía*, si bien tendrá en algún momento para él un significado peyorativo (como cuando se afirma, «el sueño no es más que una utopía»)[33] pronto la vinculará a «deseo», «conciencia anticipativa», «actividad transformadora» en vistas a cumplir deseos, y «posibilidad». La fantasía (en cuentos, viajes, filmes, teatros), ligada a categorías como «nuevo» (*novum*), «último» (*ultimum*) y «horizonte», agregarían significado a las utopías. Pero sobre todo, según Bloch, ellas consistirán en «esbozos de un mundo mejor». Esos esbozos habrían adoptado en la historia la forma de meros sueños, utopías médicas, sociales, técnicas, arquitectónicas, geográficas («el Dorado», el «Edén», etc.) y habrían hallado, con el transcurso del tiempo, diversos grados de cumplimiento o realización.

Sin embargo, yo no creo, como Bloch, que a todos los sueños, figuraciones y proyectos deban llamárseles utopías. Me parece urgente precisar el significado de esa palabra, especialmente en su expresión moderna, con el fin de evitar en lo posible ambigüedades en las consecuencias que pienso extraer de ella. Por eso solo interrogo lo que Bloch llama «utopías sociales» (además de la «utopía técnica» de Francis Bacon) y el concepto blochiano del «sumo bien», objeto del máximo *deseo* y *meta final* de la utopía.

No puedo repetir con Bloch todo su recorrido; acudiré a lo que según mi parecer es lo más significativo. Por ejemplo, en las «visiones desiderativas sociales del pasado» incluye exámenes desde Solón, Diógenes, Aristipo, Platón, Jámblico, los estoicos, y otros, hasta Carlyle, el marxismo, etc.[34] El *Antiguo testamento* merece su

---

33. Bloch, Ernst, «El hombre como posibilidad», en: *El futuro* de *la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 1973, p. 60.

34. *Cfr.*, Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, volumen II, cuarta parte, capítulo 36, pp. 547-729.

especial atención. Concretamente, el Dios de Moisés representaría la *libertad* de los sufrimientos de un pueblo esclavizado que habría conocido su «edad de oro» durante la existencia nómada del éxodo en el desierto. No se trataría propiamente de una utopía pues la luna de miel de Israel (su inocencia económica sin división del trabajo ni propiedad privada) se situaba más en el pasado que en el futuro. Sostiene sin embargo que la miseria originada por el asentamiento y las consiguientes propiedad privada y explotación, creó el mesianismo. De allí que se levantaran contra ella los *profetas* (Elías, Sansón, Samuel, Amós e Isaías) enemigos del becerro de oro, quienes clamaron por un reino futuro de paz que no era pura leyenda (pues el futuro se concebía como una suerte de *retorno* a la «edad de oro). El Yavé de Amós (el más grande de los profetas, alrededor de 750 a.C.) habría sido un incendiario, enemigo de los capitalistas y opresores, por lo que los profetas en general fueron denominados agitadores. Así interpreta Bloch a Juan el Bautista y al mismo Jesús de Nazareth.

Jesús es visto igualmente bajo la perspectiva exterior y no interior; su mensaje a los miserables no era la cruz, según Bloch, pues estos ya la tenían. Su anuncio del reino de Dios sería terrenal, Dios vivo entre los seres humanos y no un «cobarde *pathos* del más allá»; la cruz, no pudiendo interpretarse sino como una catástrofe, habría dado lugar a interpretaciones del reino de Dios como «más allá». El «reino de este mundo» sería el del demonio. El Jesús «revolucionario» —para Bloch— habría rechazado las armas pues propagaba que después de su muerte se desataría una catástrofe cósmica de grandes dimensiones que anunciaría el *eón* futuro.

La Biblia, en suma, no sería propiamente portavoz de una utopía social pero sí apuntaría, en su clamor contra la miseria, la muerte y el vacío, hacia el éxodo y el «reino».

Enseguida se ocupa Bloch de San Agustín (*De civitate dei,* hacia el año 425 d.C.). Aquí se daría un impulso vigoroso al anhelo utópico: anuncio de la «nueva tierra» como un «más allá». Surge la noción de *historia* (cuya introducción es atribuida al obispo Ireneo de Lyon, 120-200 d.C.), como escatología hacia el «reino», proceso unitario y sin lagunas desde Adán y Jesús. Se observa un rasgo característico en la descripción de los procesos escatológicos: hablar de *períodos* en la historia análogos a las épocas del individuo. La niñez de la humanidad sería el período entre Adán y Noé;

la adolescencia, desde Noé hasta Abraham; la juventud, de Abraham a David; y la adulta, de David a la cautividad de Babilonia. Los dos últimos llegarían hasta el nacimiento de Cristo y el juicio final. Según Bloch, la ciudad de Dios (*civitas dei*) solo aparecerá al *fin* de la historia actual, no coincidiendo la Iglesia con ella. Entonces, ¿cuál sería el reino? Aquel donde el ser humano adquiere la imagen y semejanza de Dios, una esperanza en el renacimiento *espiritual* de los seres humanos, que Bloch concibe como una auténtica «política utópica». La trascendencia del reino de Dios donde nadie nace ni muere estaría histórico-utópicamente *en la tierra* («¿transmanencia?»). En el fondo, para Agustín, el verdadero fin no sería la *civitas dei* sino el *regnum Christi*, último *sabbat* celestial. Cree Bloch que desde entonces esta utopía de la fraternidad duradera queda como imagen desiderativa, aun sin Dios.

Siguen en el Medievo los «movimientos quiliásticos» (milenarios) que desde el apocalipsis anuncian una renovación radical del género humano y la instalación de un estado de perfección infinita. Estos movimientos siempre surgían en épocas agitadas, protestando contra la corrupción de la sociedad. Pensaban que los tiempos estaban maduros; ya creían concebir claramente los contenidos del reino de los cielos, su acción se volcó a *forjar* el fin, a apurar la llegada del reino o milenio mesiánico. Papel importante jugaron también las luchas por la igualdad social, la justicia, etc. Esta fue la preparación del advenimiento de la utopía moderna.

Entre los movimientos utópicos «adventista-revolucionarios», Joaquín de Fiore (hacia 1200 d.C.) sobresalió como padre de una utopía social cristiano-revolucionaria, que seguramente adelantaría las duras frases de Marx contra el cristianismo oficial, aval de «todas las infamias de la tierra» y que inspiró a la posteridad. En efecto, Fiore habló de estadios en la historia: el del Padre o del «temor a la Ley» (Antiguo Testamento); el del Hijo o del «amor» (Nuevo Testamento), y el del Espíritu Santo («tercer reino») que advendría en la historia (aunque en su final), aboliendo la Iglesia e instalándose como un reino monástico fraterno sin ricos ni pobres. La influencia de Fiore sería grande, llegando Bloch a afirmar incluso que «el tercer reino (aquel de Fiore) [...] tiene sus inicios en la Unión Soviética [...] que las tinieblas no comprenden [...] y calumnian».[35]

35. *Ibid.*, p. 596.

Las utopías políticas modernas se gestan desde el siglo XVI, cuando la noción de *futurum* se enriquece con la noción de *novum* y se alimenta de ella, dando lugar a la vinculación de «utopía» e «historia».[36] Sin embargo, las primeras formulaciones de las utopías en los albores de la modernidad se concentran en el *contenido* que describen con minuciosidad —y silencian el modo de su advenimiento.

Este sería el caso del canciller inglés Tomás Moro que en 1516 publica su *Utopía,* y de Campanella que en 1623 produce su *Ciudad del sol.* Francis Bacon, por su lado, es señalado como portavoz de una «utopía técnica» al presentar en 1627, bajo la forma de una «fábula marinera», una verdadera «utopía del progreso científico», *La nueva Atlántida*, dando un impulso decisivo a las utopías que siguen: la *confianza* en el *progreso* moderno como motor del dinamismo teleológico que conduce al estadio final: un verdadero reino del cielo *en* la tierra (*regnum humanum*).[37]

La «*U-topía*» de Moro («en ningún-lugar», literalmente) es una isla donde —a diferencia de los lugares reales— los seres humanos viven de acuerdo con la naturaleza, sin la maldición del dinero, las leyes y los jueces injustos, sin propiedad privada —pues allí donde cada individuo es amo de su propiedad, no hay esperanza de una cura y de un regreso a una condición saludable—, sin ocio —aunque con jornadas de 6 horas de trabajo—, donde reina una tolerancia religiosa.[38] Interesa notar que *Utopía* y su descripción —en el libro II— se contraponen a lo *real*, a la Inglaterra socialmente corrupta —criticada en el libro I. *Utopía*, así, describe (en el libro II) una vida feliz, más allá del trabajo servil, y dedicada al cultivo del espíritu. Bloch sostiene que «Utopía es el Dorado de la libertad religiosa, [...] el panteón de todos los buenos dioses», donde incluso la doctrina de la plusvalía se hallaría anunciada (y denunciada). Un rasgo importante, muy moderno, se hallaría en *Utopía* cual es que en ella no rige más que una certeza «quiliástica» o milenaria; más bien regiría «una *construcción* desiderativa, racional [...] que se postula a sí

36. *Cfr.*, Habermas, Jürgen, «Die Krise des Wohlfahrtsstaaten und die Erschöpfung utopischer Energien» en: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1985, p. 143.

37. *Cfr.*, Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, p. 766.

38. *Cfr.*, More, Tomás, *Utopía*, New Haven: Yale University Press, 1977, especialmente Libro I, p. 54 y Libro II, pp. 70 y 130.

misma como producida por nuestra propia fuerza, sin [...] intervención trascendente [...]».[39]

En las antípodas de la *Utopía* de Moro, *El Estado del sol* de Campanella se inspiraría en un Estado autoritario (*monarchia universalis*), en una isla, que se encargaría de administrar una sociedad sin ricos ni pobres, sin propiedad, explotación ni lucro; donde el trabajo obligatorio, reducido a jornadas de cuatro horas, estaría militarmente controlado por el reloj. En esta obra, un siglo después de la anterior, casi contemporánea a la de Bacon, ya se aprecia una admiración por la técnica ingenieril, económica y administrativa (en el incipiente sistema manufacturero).

La nueva Atlántida de Bacon es una isla imaginaria hallada por casualidad por navegantes que parten del Perú rumbo a China y Japón. La extraña organización social de la isla se explica gracias a su más importante institución: *La casa de Salomón,* dedicada al estudio de las obras y criaturas de Dios, cuyo objeto era el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles. Es asombrosa la enumeración de los distintos instrumentos para la ciencia y para el servicio de la humanidad que imagina Bacon, la lista de fábricas, fertilizantes, farmacias. Tampoco omite sistemas o instrumentos de guerra y máquinas de todas las clases, buques y barcos para navegar bajo el agua, etc.[40] Constituye pues una anticipación optimista del bienestar total que puede aportar al ser humano la naciente tecnología, capaz de eliminar los males, físicos y morales, de la tierra.

Apartándome un momento de Bloch, es Jürgen Habermas quien recuerda que la unificación de la conciencia histórica y el proyecto utópico solo se da con el dramaturgo L.S. Mercier (1740-1814) (conocido como «Le singe de Jean-Jacques» Rousseau) en su novela *El año 2440* donde la esperanza escatológica aparece plenamente secularizada.[41]

Podemos ver así, hacia fines de la época moderna, que el proceso histórico mismo se describe como escatológico más que utópico «a lo Moro». Surgen las filosofías políticas *cuasi* «esca-

---

39. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*. pp. 605-607.

40. *Cfr.*, Bacon, Francis, *La nueva Atlántida*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1974, pp. 52, 80 y 94.

41. *Cfr.*, Habermas, Jürgen, *op. cit.*, pp. 142-143.

tológicas» de Kant y Hegel a las cuales sucederán luego las de Feuerbach y Marx. Ya mencioné que los modelos de «progreso» moderno se fundan en una estructura horizontal donde el *summun bonum* se sitúa en un extremo (el último) del ciclo temporal. Kant dice adiós a la metafísica (racionalista) en sus pretensiones de ser *ciencia*. Sin embargo, sus «ideas incondicionales» (alma, mundo, Dios) tienen un papel positivo («regulativo») para la marcha de la ciencia: le sirven de guía pero, por principio, no son *jamás alcanzables*. Es más, están más allá del mundo fenomenal, del tiempo (condición *a priori* de nuestra sensibilidad), en el reino «noumenal» (del «en sí», o absoluto). Forzando las cosas podría decirse que Hegel «inmanentiza» la idea regulativa, o mejor aun, el mundo fenomenal no será para él otro que el absoluto (el «en sí», o «reino noumenal») en tanto que *deviene*, en tanto se *manifiesta*. La historia y el tiempo son constitutivos de dicha *idea regulativa*, teleológica (que Hegel concibe como el absoluto). Puesto de otro modo: el tiempo y la historia constituirían el *medio* del proceso de *realización* de dicha «idea». Es un paso hacia adelante. Sin embargo, ¿qué papel le cabe al individuo, causalmente si se puede decir, en el advenimiento de la idea, o en su realización? Los textos parecen indicar que él no jugaría sino el papel de un *momento* del proceso (de la razón o absoluto) que sigue su curso según una *dynamis* propia. Es Marx quien parece intentar insertar la *acción voluntaria* y *consciente* como motor de la historia (la revolución, acción voluntaria colectiva, sería su «partera»).

Más allá de la mediación de Feuerbach, Marx estaría influido por Hegel y por este ideal del progreso moderno, que se vivía en el espíritu de la época (reflejado en el positivismo de Comte, en Darwin y la evolución de las especies, etc.) Sin embargo, las *utopías socialistas* francesas —a las que sí se refiere Bloch—[42] al inicio del siglo XIX le dieron un impulso romántico y moral a su empresa. Se opuso empero a las *utopías federativas* de Owen y Fourier, a las *utopías centralistas* de Cabet y Saint-Simon, y a los utopistas *anárquico-individualistas* como Stirner, Proudhon y Bakunin, proponiendo la alternativa de un *socialismo científico*. Pero, así como la influencia de Hegel fue más fuerte en la medida que más lo criticó (y estudió), el «socialismo científico» de

42. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, pp. 647-729.

Marx pudo desarrollarse en referencia *dialéctica* a dichas posiciones. Aquí quiero simplemente resaltar cómo los socialistas utópicos franceses retoman un rasgo antiguo: el de presentar el *devenir histórico* como el devenir del ser humano *individual* («infancia histórica», etc.). Justamente Fourier presenta *cuatro* épocas, cada cual «tendiendo a la posterior, sin regreso»: la *quinta* sería la civilización capitalista, a ser superada. Asimismo Saint-Simon señala épocas sucesivas en relación de progreso (sin retroceso posible): la teológica, la metafísica y la positiva (o moderna sociedad industrial). Todas estas ideas reaparecieron poco después con Augusto Comte (el padre del positivismo).

La idea de los anarquistas, por su lado, fue la de una utopía (a obtener «de golpe») donde el Estado y sus tutores tenderían a marchitarse. Solo la eliminación de la autoridad daría automáticamente el lugar a un amor libre y fraternal entre los seres humanos; en suma, a la igualdad de clases, refiere Bloch.

Al llegar a este punto, aparece Marx. Es difícil separar el pensamiento de Marx de la historia concreta del marxismo. Es más, creo que en la obra de Marx —en lo dicho como en lo no dicho, pero sugerido y latente en su discurso (en el hecho mismo de interrogarse sobre temas inéditos en la historia de la filosofía)— existe una riqueza que ha sido ocultada por el devenir mismo del marxismo. Eso «extra» en el texto de Marx difícilmente sale a la luz por distintas posiciones políticas de ortodoxia. Ahora bien, lo que sigue más abajo se basa en algunos textos de Marx que son justamente susceptibles de interpretarse —y de hecho lo han sido— en la línea de las *utopías dinámicas* de la modernidad. Quiero dejar constancia, empero, que esos mismos textos se hallan matizados por otros, en la trama de las obras mismas, que *impedirían* esta interpretación unilateral que presento aquí. Si lo he hecho, no es porque pienso que la obra de Marx deba leerse así; lo he hecho más bien porque me parece que es así como Ernst Bloch, y otros en la historia han querido leer a Marx llevando sus expresiones más lejos de sus propósitos visibles.

Marx ataca a todos los grandes utopistas, a los cuales se refiere despectivamente como teóricos (que) solo serán utopistas mientras busquen la ciencia «en sus cabezas»; sosteniendo que solo el desarrollo *real* de las fuerzas productivas propiciará la aparición de las condiciones «materiales [...] necesarias para la liberación del proletariado» y *solo* en *ese momento* «la ciencia de-

jará de ser [...] doctrinaria (proceso puramente interior); se ha convertido en revolucionaria».[43]

¿Qué ciencia tenía en mente Marx, cuyo carácter revolucionario permitiría la liberación del proletariado? ¿Cuál era su visión científico-escatológica de la historia? De acuerdo con las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), el sujeto activo inserto en la historia, pugnando por trascender su escisión con el mundo y por alcanzar la identidad con este a través de su transformación, no es un *científico* observando la historia desde fuera y describiendo sus leyes teleológicas.[44] Especialmente la tesis primera, segunda y tercera insisten en el carácter *activo* del hombre, descubierto por el idealismo, pero concebido por este en el seno de la conciencia y no en el seno de la materialidad humana (que es su inserción en el proceso de vida real, productivo). Según los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*,[45] el hombre (activo) se halla «escindido» (alienado) bajo cuatro aspectos: de su *objeto* de trabajo, de su *trabajo* mismo como *actividad*, de su propia *esencia* (vida natural) y de los otros hombres (*división de clases*). Estas alienaciones genéricamente explican según Marx el por qué de la «división del trabajo» y son el fundamento de la propiedad privada y de la lucha de clases. Esa alienación sería suprimida y superada (*aufgehoben*) en vistas a la adecuación (identidad) del trabajador con lo real y consigo mismo a través de la *praxis* revolucionaria, actividad «práctico-crítica», o «práctica humano-sensible» (según las *Tesis* primera, segunda, tercera y quinta). Marx piensa que Feuerbach, si bien ha señalado la «materialidad», la ha concebido de modo meramente *contemplativo*, *pasivo* (*Tesis* primera). Pero para Marx no basta *interpretar* el mundo (como los filósofos) sino *transformarlo* y así lograr la «identidad» del trabajador con el mundo (*Tesis* undécima), la cual —cabe señalar— es el *modelo* y *meta* de la concepción tradicional de la *verdad filosófica* (*Tesis* segunda).

Ahora bien, no parecen haber textos de Marx que hablen específicamente de un sustrato histórico avanzando dialéctica-

---

43. Marx, Karl, «Miseria de la filosofía» (l847), en: *Werke, Frühe Schriften*, Volumen II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 760-761; *Cfr.*, también «La sagrada familia» (1845), en: *ibid.*, volumen I, pp. 667-925.

44. Las «Tesis sobre Feuerbach» (1845), en: *ibid.*, volumen II, pp. 1-4.

45. *Cfr.*, «El trabajo enajenado», primer manuscrito, en: *ibid.*, volumen I, pp. 559-575.

mente, teleológicamente, hacia su «absolución». Cabe sin embargo recordar, que esta dualidad o tensión entre un *sujeto* que *hace* su historia y un *observador imparcial* que *capta* «desde fuera» la totalidad del proceso, su cohesión y necesidad está ya en Hegel.[46] A pesar de ello, Marx presenta una «teoría de la historia» donde se perfila una meta (*telos*). Esta no sería, empero, una simple utopía (como la de los socialistas franceses). Parecería más bien que se tratara de un proceso «científicamente» realizable. Pero, esta ciencia, a pesar de que Marx sostiene que descansa sobre bases empíricas, no es una mera ciencia «positiva». Prima más bien una ciencia de tipo hegeliano, de carácter *filosófico* y moderno. Para Hegel, esta es la *Lógica* (1812-1816), entendida como «saber absoluto» del espíritu absoluto. Marx, desde la *Ideología alemana* (1845) pasando por la *Introducción a una crítica de la economía política* (1857) y la *Crítica a la economía política* (1859), hasta el epílogo de la segunda edición de *El capital* (1873), explícitamente sostiene que él pone el hegelianismo «de cabeza», es decir, que él asume el «método dialéctico hegeliano», pero ya no en la conciencia entendida como «reflejo invertido» sino en el «proceso de vida real». Esto aparenta un abandono total de Hegel y él lo cree así: la conciencia hegeliana sería el dominio de las «representaciones» (conceptos *abstractos* y *especulativos*, dice Marx); sería necesario a la inversa, realizar la presentación del proceso de vida real (concreto).

Para quienes conocen algo de Hegel, todo esto suena familiar: Hegel también rechaza las «representaciones» de los filósofos modernos (que levantan una barrera entre su *saber* y lo *real*), también sostiene que es necesario la presentación de lo real (el «absoluto») y que de lo que se trata es superar la diferencia para llegar a la «identidad» (entre el sujeto y el objeto). Es más, para Hegel, dicha identidad (con el absoluto) *no* se da en el *inicio* del proceso sino en el *fin,* estando las distintas figuras del espíritu escindidas al inicio del proceso (su «saber» siendo *inadecuado* a su «objeto»). Pero, si al inicio ellas son limitadas, poco desarrolladas, imperfectas, *naturales*, abstractas (pues no son *universales*, es decir, *concretas*) es porque cada figura es una pre-figura-

46. Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002 (décimo tercera reimpresión), traducción de Wenceslao Roces; *cfr.*, «Introducción», pp. 51-60.

ción imperfecta del fin y, *por tanto,* el modo adecuado de llegar al fin es recorriendo la *totalidad* de las figuras (con la meta en la mira) observando la *cohesión* y la *necesidad* del proceso. Correcto, pero entonces aquí se ve algo; la dialéctica es especulativa *no* porque se halle «en la conciencia», sino porque en su *proceso*, el *telos* está pre-figurado; porque él opera como modelo*;* él es la identidad final que permite señalar como escindido o limitado lo que tiende a él desde el inicio. Así las «figuras del espíritu» hegelianas son desplazadas por Marx a lo real convirtiéndolas en «modos de producción». Cada uno de estos, a lo largo de la historia, es un reflejo (*speculum*) imperfecto del *telos*; el proceso es necesario: tiende de lo «menos desarrollado» a lo «más desarrollado». Para Marx, esto ya es sabido, el estadio final de esta prehistoria natural presenta el «máximo desarrollo de las fuerzas productivas» (con el apoyo de la ciencia y de la técnica) y el «máximo desarrollo» (y unión) del «proletariado» (en el capitalismo). Ambos se enfrentarían aquí escindidos pero desarrollados universalmente. Así, el *telos* (como la identidad «sujeto-objeto» en la «idea absoluta» de Hegel) será para Marx la identidad (apropiación) universal entre el hombre universal y la realidad total en la sociedad comunista.[47]

Concluyo pues que el proceso escatológico de la historia es para Marx *dialéctico* y *especulativo*; que sería *científico* puesto que habría *necesidad* y cohesión en el proceso. Que es así como lo quiere Marx no cabría dudar; él relee atentamente la *Lógica* de Hegel alrededor de 1857, cuando preparaba *El capital*.[48]

Para entender el contenido del fin anticipado por Marx, tenemos pocos elementos. Contrariamente a las utopías más tempranas, este último no es objeto de descripción; lo que parece interesarle es el *modo de llegar* a él. Parece que en Marx primara la cautela al respecto. Algo nos dice empero: «pre-historia» es todo el proceso anterior mientras que el «reino de la libertad» empieza de hecho apenas allí, donde el trabajo que está determinado por la necesidad y por objetivos externos, termina. Además, «con (el) desarrollo (de todas las formas sociales y bajo

---

47. Marx, Karl, *op. cit.*, volumen VI, *El capital*, segundo epílogo a la segunda edición, pp. 798, 838, 839 y 840.

48. *Cfr.*, Taminiaux, Jacques, «Empirisme et spéculation chez Marx», en: *Récoupements*, *op. cit.*, p. 72.

todas las formas posibles de producción) se amplía el reino de la necesidad natural. La libertad en este terreno [...] sigue siendo siempre un reino de la necesidad. *Más allá* del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, que valen como su *propio fin,* el *verdadero* reino de la libertad, pero él solo puede florecer *sobre la base* del reino de la necesidad. La reducción de la jornada laboral es su condición fundamental (*Grundbedingung*)».[49]

Fuera del ideal de la identidad que Marx obtiene de la filosofía y de Hegel, me pregunto de dónde obtiene dicha previsión del fin y del nuevo inicio. No de la *empirie,* pues esta solo ofrece una *praxis* alienada, y pertenece a la necesidad. Su origen estaría posiblemente en el impulso romántico que le viene a Marx de los socialistas utópicos franceses, entre otros, cuya inspiración se puede rastrear a su vez hasta Joaquín de Fiore o incluso más atrás, a la escatología cristiana, su verdadero origen. Bloch, por su lado, se arriesga a determinar el origen de esta *terra incognita* en un sueño, anhelo o *esperanza.*

Por un lado, comenta el texto antes citado de Marx sobre la *libertad* y la *necesidad*.[50] El *regnum humanum* que se vislumbra para el *telos* debe ser una *utopía de la libertad*. Desde ese punto de vista, la libertad capitalista sería en el fondo una tiranía opresiva (pues se oprime a aquellos que no poseen propiedad). El orden burgués se llamará *reino de la necesidad*, también «desorden regulado». Por el contrario, el orden socialista sería el *reino de la libertad*, surgido de la comunidad. Aquí nadie tiene ya la posibilidad de ser «un monstruo». Desaparecida la opresión, la sociedad sin clases será una estructura no antagónica. Su organización, disciplina, autoridad, planificación central, línea general, ortodoxia, expresarían el reino catedralicio de la libertad. Además, esta utopía es la carencia de «acaso» (¿ausencia de azar?) y ausencia de «situación». Aquí, y solo aquí, *in concreto* se daría la *identidad* (dialéctica) de la *libertad* y la *ley moral.* En este contexto, «la cultura pierde el carácter *de lo caprichoso* [...] y adquiere el trasfondo muy orientador de un para qué», porque la «libertad total [...] triunfa exclusivamente en la *voluntad de ortodoxia*».

---

49. *Cfr.*, Marx, Karl, *op. cit.*, volumen VI, pp. 840, 671-672 (las cursivas son mías).

50. Bloch cita en realidad un texto del *Anti-Dühring* de Engels, que es similar al de Marx. *Cfr.*, *op. cit.*, volumen II, p. 616.

Por último, «el *orden concreto no se contrapone a la libertad concreta* [...] (porque esta) es la voluntad revelada comunitariamente y lograda socialmente». Así, según Bloch, Marx defendería un centralismo «a lo Campanella» unido dialécticamente a una libertad confederativa «a lo Moro».[51]

En el penúltimo capítulo de su obra («El último contenido desiderativo y el bien supremo») Bloch por lo menos aclara sobre qué fundamento descansa su visión del *telos*: no sobre una certeza empírica, ni sobre una certeza racional científica. Sí sobre un *sentimiento,* el deseo de los deseos por el «bien supremo». El acto fundamental que impulsa este deseo es la necesidad de una vida mejor. De este fundamento surgen los modelos, paradigmas. Ahora bien, para Bloch es muy importante señalar que no basta *tender,* aspirar, al bien, perfecto, acabado, sino que hay que *alcanzarlo.* A este paradigma absoluto, siguiendo una inspiración kantiana, lo llama *ideal*: y respecto de él busca el objetivo final de una *satisfacción* pretendida en su *totalidad*. De lo que se trata es de *poseer* el *summun bonum.* A este lo interpreta y denomina Bloch también como *identidad* (como define la tradición filosófica el concepto de *verdad*): «unidad indistinguible de la moral y la verdad supremas»,[52] solo que para nuestro autor no son alcanzables en la trascendencia (como para Platón, Agustín, Tomás de Aquino, etc.) sino *en* la historia. Bloch parece no reparar —a diferencia de Ludwig Feuerbach— que eso equivaldría a intentar introducir el infinito en el ámbito de lo finito (*homo homini Deus est*) y por tanto postular una historia «sin final». Lo extraordinario de la presentación de Bloch es que la identidad del «bien supremo», el no estar vinculado a ninguna *situación*, el no llevar en sí ninguna *alteritas* —la perfecta coincidencia del sujeto consigo mismo— es decir, esta auténtica *utopía* (en el sentido de «ninguna situación», «ninguna historia», «a-historia»), él piensa que debe darse *en la historia.* Su objeto de deseo es «él mismo utópicamente [...] el "para qué absoluto" [...] "sentido de la vida" [...] un *unum*, [...] *bonum,* (y) sobre todo, un *verum*».[53]

---

51. *Cfr.*, *ibid.*, pp. 617-621 (las cursivas son mías). Recordemos que para Marx «Lo concreto es concreto puesto que es la síntesis de muchas determinaciones, por tanto unidad de la multiplicidad» (Marx, Karl, *op. cit.*, volumen VI, p. 819).

52. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit*., volumen III, pp. 1551-1562, 1577, *passim.*

53. *Ibid.*, pp. 1561-1562.

Me parece que Bloch tiene la suficiente honestidad como para señalar que en esta «estrella polar» de toda utopía («una existencia que se ha hecho adecuada hasta la identidad del ser hermético de la esencia, es decir, que puede ser *sin otreidad ni alienación*»), «constituye él mismo *un problema* [...] *objetivo-real* [...]»[54] precisamente porque para é1 no se trata solamente de una estrella polar, guía, modelo, sino de algo que *de facto* puede ser alcanzable. Y tiene toda la razón cuando afirma que «el reino de la libertad constituye [...] el *problema* metafísico de la *latencia* de la naturaleza»,[55] puesto que ese reino debe ser vivido por seres humanos de carne y hueso, y no por «espíritus puros». Para resolver esto menciona una gradación axiológica que tiene como valor final el «bien supremo», pero, al modo de las utopías modernas, en una perspectiva final temporal, cuya teleología tiene que ser objetivamente inmanente según la línea del progreso (del menos al más) y cuyo *telos* es el «momento supremo» del «bien supremo».[56] Sorprende Bloch más adelante afirmando que habría en la naturaleza y en el ser humano mensajes cifrados que apuntarían hacia ese *Summum bonum*, «símbolos reales supremos, tal como *la figura del* reino».[57]

El ideal deseado pasaría a ser —según Bloch— una esperanza posible con el humanismo de Marx: «La crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es la más alta esencia para el hombre, es decir, con el imperativo categórico de derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable».[58] El ser humano debe ponerse de pie, sostiene Bloch; la secularización habría que entenderla positivamente como la «*realización* de las ideas del pasado» (ideas religiosas, se entiende). Claro está, afirma Bloch, el *telos* ya está en parte realizado: «en los países en los que el marxismo se ha hecho con el poder: aquí el futuro se ha aposentado». Ni tampoco el sueño soñado despierto del *regnum huma-*

---

54. *Ibid.*, volumen III, pp. 1565 *passim*.

55. *Ibid.*, p. 1566.

56. *Ibid.*, pp. 1566-1577 *passim*.

57. *Ibid.*, p. 1593 *passim*. Se inspira en el clima renacentista de la «interpretación de signos de lo misterioso», y cita a Paracelso, Jakob Boehme (*De signatura rerum*), etc.

58. *Cfr.*, *ibid.*, p. 1604 (cita de la «Introducción» a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*).

num se encuentra simplemente en el aire o en el cielo. Por ello, el entusiasmo deberá asistir a la sobriedad, aportando «el entendimiento confortador del mundo que se llama marxismo [...] una instrucción para la acción». Es más, continúa Bloch, «el marxismo, el más frío detective en todos sus *análisis* se toma, sin embargo, en serio la *fábula,* y hace suyo prácticamente *el sueño de la edad de oro* [...] esperanza real».[59]

La certeza de Bloch es esperanza como «deseo (que) edifica y crea cosas reales», es decir, el *regnum humanum* cuya «*Verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*» cuando surja «en el mundo algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria».[60]

b) *Presupuestos de la «esperanza utópica» y su ingrediente moderno*

Llegados a este punto quiero presentar esquemáticamente, a modo de resumen, las características y presupuestos comunes de las utopías modernas:

1. Una primera característica es la concepción del *devenir histórico* al modo del *desarrollo orgánico del individuo*; cada etapa sería más desarrollada y mejor que la anterior, sucediéndose al modo de la infancia, juventud, adultez, etc. Esto implica que la meta estaría prefigurada en el inicio; también implica que el desarrollo de una etapa a otra procedería de acuerdo con una necesidad (¿ley?) interna de la historia misma. La metáfora del niño frente al adulto contrapone algo imperfecto, en el sentido de lo no-acabado, a lo perfecto o plenamente realizado.

2. Una segunda meta, moral, se añade a la metáfora del desarrollo orgánico. Se parte de la percepción de un *estado de crisis,* por tanto, moralmente intolerable, de ultraje a la humanidad. Es más, las circunstancias malas ocasionarían un estado pre-moral en grandes sectores humanos, en los estadios pasado y actual, que les eximiría de mayores excusas para exigírseles más (*cfr.*, *La opera de los tres centavos* de Bertold Brecht). Por el

59. *Ibid.*, pp. 1618-1622.
60. *Ibid.*, p. 1628.

contrario, el futuro se presentaría como perfección moral. Si el pasado y el presente significaron el pecado, el mal, el *futuro* solo podría significar liberación, salvación o redención (el «reino de la necesidad», reemplazado por el «reino de la libertad»). Pero, no solamente el pasado sería absolutamente pecaminoso, sino que exigiría *fe* en un futuro (no conocido), un *regnum humanum* absoluto. Incluso, sería un *deber moral* participar en el tránsito de este estado actual pre-moral al estado futuro de perfección moral. Es importante señalar que las utopías tienden a colorear los estados de cosas a sus extremos: lo «absolutamente negativo» deberá reemplazarse por lo «absolutamente positivo». Por tanto, las utopías ofrecen un supremo bien (*bonum*) futuro, reclamando para sí un interés moral absoluto.

3. A las metáforas anteriores se añade otra que expresaría una nota ontológica del proceso: el «estado actual» todavía no es totalmente real o verdadero (la «pre-historia» de Marx); por el contrario, el «reino futuro» será *real* y *verdadero*[61] (el inicio de la historia *sensu stricto*). Lo que ofrece aquí la utopía sería entonces el «supremo ser futuro», reclamando para sí un interés ontológico absoluto (ejemplos ontológicos absolutos: la sociedad sin clases de Marx y el superhombre de Nietzsche).

4. El ideal baconiano moderno introduce una nota determinante en las utopías: la *ciencia* y la *técnica* incrementan el *poder* del individuo sobre la naturaleza y sobre la sociedad; no solo se les podrá doblegar a los mejores intereses del ser humano, sino precisamente transformar en virtud de esos intereses. El máximo interés es el advenimiento del «hombre nuevo», definitivo. Se aporta el elemento científico de la predicción (por ejemplo, el análisis científico de la crisis del capitalismo y de la pauperización del proletariado sirve de «base segura» para la mencionada predicción). De allí que el elemento ciencia se traduzca en una verdadera *ética* que dirige la acción en vistas a un futuro previsto, imponiendo normas al presente. Es cierto que en ciertos casos, las utopías han servido para desacreditar ciencias cuyas prognosis eran indeseadas (por servir a los «enemigos del Estado» o «de la clase»).

---

61. *Cfr.*, Bloch, Ernst, «Ontologie des Noch-nicht-seins», en: *Philosophische Grundfrage I*, Frankfurt: Suhrkamp, 1961. Presenta aquí la fórmula «S todavía no es P», donde S es el hombre actual, todavía no real, no desarrollado, y P es aquello que debe llegar a ser, su condición absoluta, universal, objeto de nuestra tarea. *Cfr.* igualmente Jonas, Hans, *op. cit.*, pp. 142-143 y 199.

5. Las ciencias modernas se conciben como volcadas a la acción. Las utopías modernas, por consiguiente, dan una gran importancia a la *acción voluntaria*. La voluntad se añade a la predicción en vistas a realizar la esperanza. El proceso histórico no será, pues, solamente necesario; nuestra pre-historia, reino de la necesidad, tendrá en su seno un elemento voluntario, libre, que permitirá justamente trascenderlo. La voluntad halla su impulso para el cambio en un sentimiento de compasión por el estado actual de cosas, y un amor por un estado más justo e igualitario. Por otro lado, en general basta que la voluntad se vuelque a transformar las circunstancias externas (sociales, políticas, económicas, etc.), conforme al dictado de la ciencia reinante, puesto que —paradójicamente, a pesar de la acción libre mencionada— el ser humano no es sino «sus circunstancias»; es decir, el ser humano o bien es bueno por naturaleza y las circunstancias lo han hecho malo, o bien no tiene naturaleza propia y él simplemente sería lo que las circunstancias prescribieran. El «hombre verdadero», real y bueno surgirá de una transformación histórica, controlada, manipulada, sobre las condiciones que lo circundan. Las utopías ofrecen, pues, un verdadero «milagro pentecostal».

6. Ciertas utopías —la de Bloch por ejemplo— matizan la *necesidad* histórica con un concepto más flexible de *posibilidades* históricas. Se puede ver aquí un ingrediente teleológico potencial de tipo aristotélico. De allí las especies de utopías: *a*) la primera no se preocupa por sus posibilidades de realización. Esta utopía es el mejor de los mundos imaginables. Es una pura idea desiderativa de la máxima felicidad (¿Fiore?); y *b*) la segunda quiere tomar en cuenta ciertas condiciones reales humanas, es decir, el hecho de que el ser humano no es ni un puro demonio ni tampoco un puro ángel. Si bien esta modalidad no es, como la primera, una pura fábula, su afán de realizar «a como dé lugar» el mejor de los mundos posibles tiende a transformar su meta, originalmente libre, en una *autoritaria* y *paternalista* (para evitar desviaciones de la imagen desiderativa del *telos*). Este es el concepto de Bloch; por ello, quiere interpretar a Marx como conjugando una utopía libertaria «a lo Moro» con una utopía autoritaria «a lo Campanella». Es decir, cabría la posibilidad de que el *telos* no llegara; habrá por tanto que *forzar* científica y voluntariamente la posibilidad de su llegada (pues es el *fin* más «deseable»). Cabría también la posibilidad de que una vez llegados al

telos, el reino de la libertad se torne en un caos imperfecto solo solucionable con la fuerza de la autoridad. Por eso, las utopías generalmente presentan la paradoja de reclamar la supresión del ejercicio de la fuerza del Estado (incluso de las leyes, de este estado de cosas imperfecto), bajo el nombre del ejercicio de otro tipo de fuerza y control (cuyas leyes serán perfectas, puesto que estarían realizadas dentro del «mejor de los mundos posibles»).

7. Otra característica, que se desprende a veces de las anteriores (no siempre) es el rasgo de la *apuesta total*. Se parte del concepto de una *magna* crisis, como dije. Este mundo, por tanto, es absolutamente negativo, no tiene ningún valor. La apuesta juega a lo siguiente: luego de la transformación histórica habrá o el «mejor de los mundos posibles» anunciado, o simplemente la aniquilación del primero. Pues bien, la apuesta es total porque las ganancias solo pueden ser para lo mejor. Si solo se aniquila el estado actual de cosas, no será tan grave, porque el estado actual de cosas no vale la pena. Se ha interpretado en este sentido del «todo o nada», por ejemplo, la frase de Marx del *Manifiesto:* «Que las clases dominantes tiemblen ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen en cambio un mundo que ganar».[62]

8. El último rasgo que quiero señalar y que inevitablemente se plantea tarde o temprano a este tipo de utopías, es el de los *medios* concebidos para hacer llegar el reino humano. Si bien el concepto de revolución *per se* no necesariamente implica las matanzas y asesinatos (*v.gr.*, imagino la Revolución Francesa sin el reino del terror, o imagino la Revolución de Octubre sin el asesinato de la familia del Zar), ocurre que *de facto,* en su realización, frecuentemente se levantan todas las barreras morales. El fin se presenta como demasiado obligatorio (demasiado «bueno y moral»); su fuerza moral es tal, que *cualquier medio es justificado* (recibe del fin una suerte de bendición). De allí que aparecen como necesarias, aunque dolorosas, incluso las extinciones en masa (cual «beneficiosas operaciones quirúrgicas»). Llamo la atención sobre este rasgo, que aparece no solamente en las utopías, sino que se repite desde posiciones de poder establecido. Hemos escuchado con frecuencia en nuestro tiempo, que

62. Marx, Karl, *Manifiesto del partido comunista* (1847), Cali: Andreus, 1979, p. 165.

ejecuciones extrajudiciales masivas (tanto en el campo como en las cárceles) de elementos subversivos, constituye un medio justificable por su fin bueno; extirpar el cáncer del terrorismo. Ahora bien, normalmente las utopías tienen un fondo doctrinario para ello: la ley actual es «burguesa», se sostiene; ella apaña un estado lamentable de cosas; se transforma (o se destruye) con la esperanza del surgimiento de una *nueva ley*, más moral. En el otro caso tenemos la paradoja —o mejor, simple «auto-contradicción»— de un ir *contra* la ley vigente en una aparente *defensa* de la misma.

A raíz del informe final de la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* (2003) en el Perú, la cifra proyectada estadísticamente de 69.250 víctimas totales de la violencia terrorista y agentes del estado durante el luctuoso período entre los años 1980-2000, se mostró —ante la población peruana y mundial moralmente sensible— en todo su dramatismo y horror. En el momento en que estas líneas fueron escritas, empero, en el año 1986, a causa de la polarización que sufría el país, la «legitimación» del concepto de «violencia» para el considerado «enemigo político» se hallaba más extendida de lo que la mayor parte de la población hoy —incluso de la clase política— está dispuesta a admitir. Para los «intelectuales», cómodamente instalados en sus gabinetes urbanos, seguía teniendo connotaciones abstracto-románticas o abstracto-punitivas, según el caso, sin la menor conciencia de la monstruosa responsabilidad que una justificación «conceptual» de esta naturaleza conllevaba. Por otro lado, hoy más que nunca, no podemos dejar de pensar que la transformación existencial que necesariamente debieron haber sufrido los «combatientes», que ya habían dado el paso «del dicho al hecho», plantea la cuestión del *mal radical*, el mal moral en el sentido más absoluto concebible, cuyo agente responsable absoluto es *única* y *exclusivamente* el mismo ser humano.

c) *Utopía y escatología*

En los acápites anteriores sugerí la necesidad de precisar el concepto moderno de utopía. Es mi convicción que al presentársele como sinónimo de términos cuales *proyecto*, *mirada anticipativa*, *sueño* u otros, se disfraza u oculta (conscientemente o

no) su contenido nuclear o propio, aquel que he intentado resumir más arriba, y aquel que es justamente objeto de mi examen.

Llegados a este punto, me parece por ello pertinente introducir también una distinción entre utopía y escatología. Ernst Bloch había sostenido —y no le faltaba razón— que la conciencia escatológica le viene al mundo a través de la Biblia. Es decir, el elemento escatológico bíblico se habría introducido como un *ingrediente* en las utopías modernas dinámicas de la historia. Pero por otro lado, llama la atención hoy en día ver el uso frecuente del término utopía en referencias a la escatología religiosa misma, especialmente la cristiana.

No pretendo (y no es de mi competencia) realizar una reflexión teológica al respecto. Me interesa solamente deslindar ambos términos desde un punto de vista *filosófico*, aunque para ello recurra —siempre dentro de mi propósito— tanto a San Pablo como a Jürgen Moltmann, importante teólogo protestante, quien dialogó sobre este problema con Ernst Bloch.

Iré por partes:

1. Se aprecia un discurso escatológico ya en el *Apocalipsis,* es decir en la revelación que Jesucristo concede a su discípulo Juan, acerca del tiempo de su segunda venida o de su retorno; *eschaton* (o *esjatos*) se refiere a lo último, o al extremo; así, luego de un primer combate escatológico al cual sucederá el «reino milenario» (el de la Iglesia), se nos relata que sobrevendrá al fin de los tiempos un segundo combate escatológico donde la Iglesia, enfrentada a Gog y a Magog (naciones paganas coligadas contra ella), triunfará a través de una directa intervención divina, dando lugar al retorno de Cristo, al juicio universal, a la resurrección de los justos y al cumplimiento del reino bajo una nueva creación.[63] Escatología será, pues, para el cristianismo esta doctrina de las «cosas últimas», del fin del mundo, del tiempo y de la historia.[64]

Sin embargo, Moltmann sostiene que si la teología cristiana es escatológica no es porque esté preocupada solamente por

63. *Cfr.*, «El Apocalipsis», 19 (11) y 22 (2-21), en: *Dios habla hoy, La Biblia con Deuterocanónicos*, Puebla-México: Sociedades Bíblicas Unidas, 1979 (versión popular, segunda edición), traducción directa de los textos originales: hebreo, arameo y griego, pp. 376, 378-379.

64. Moltmann, Jürgen, *Teología de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 1969, pp. 19-20.

el fin de los tiempos, sino fundamentalmente porque es *esperanza* fundada en una *promesa* de que Cristo redimirá a los seres humanos del pecado, triunfará sobre la muerte y, en su propia resurrección, asumirá la resurrección de los justos. Escatología será entonces esperanza en aquello *que aún estaría delante* de nosotros.

Ahora bien, Moltmann se pregunta, ¿por qué cesó de movilizar esta *orientación a futuro* del cristianismo? Y él responde proponiendo que, quizás, el carácter «último» de esta doctrina la alejó mucho de la *praxis* cristiana cotidiana. Sugiero otra posibilidad. Tornando como ejemplo la primera epístola de Pablo a los Tesalonicenses, observo que allí él habla de la *esperanza* en el retorno de Cristo sobre la cual descansa la vida cristiana; aquí, ese retorno es descrito como *inesperado*; se sitúa en el *futuro,* pero nadie sabe «ni el día ni la hora» (vendrá «como un ladrón en la noche»): «En lo que se refiere al *tiempo* y al *momento,* hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el *Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche.* Cuando digan: "Paz y seguridad", entonces mismo, *repentinamente,* vendrá sobre ellos la *ruina,* como los dolores del parto a la que está encinta; y no escaparán. Pero vosotros, hermanos, no vivís en la *oscuridad,* para que ese día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois *hijos de la luz e hijos del día.* Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. Así, pues, no *durmamos* como los demás, sino *velemos, seamos sobrios, revistamos la coraza* (*) de la ley de la caridad, *con el yelmo* (*) de la esperanza *de la salvación* (*) [...]».[65] La caracterización del tiempo será «kairológica» (de un momento que aparecerá sin anunciarse, de repente) y no cronológica («quiliástica» o milenaria).[66] El horizonte fundamental del tiempo aparece como el *futuro,* pero un futuro *indisponible*, es decir no sujeto ni a la manipulación ni al cálculo. No se habla de acción humana

65. *Cfr.*, «Primera Carta de San Pablo a los Tesalonicenses», 5 (l-12). En: *Dios habla hoy, La Biblia con Deuterocanónicos*, p. 297. (Las cursivas son mías —salvo allí donde he señalado con el asterisco—.)

66. *Cfr.*, Heidegger, Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Curso en Friburgo, 1920-1921), citado por Pöggeler, Otto, en: *La pensée de Martin Heidegger.* París: Aubier, 1967, p. 48. *Cfr.*, también Heidegger, Martín, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Gesamtausgabe*, volumen 60), Frankfurt-am-Main: Klostermann, parte de la obra completa publicada desde 1978.

alguna que pudiera acelerar su venida. Pero sí leemos que es necesario estar *preparados* para el cumplimiento de una vida (cuyo contenido preciso también desconocemos). También leemos que está en peligro y en riesgo aquel que se solaza en la paz y seguridad (¿del presente?). Mi interés es contraponer el discurso de Pablo —en este texto— a la visión cristiana del mundo en el medioevo. La influencia de la metafísica platónico-aristotélica en el pensamiento medieval podría haber sido decisiva en su orientación hacia lo *presente* (y hacia lo «eterno» entendido desde el presente, como «presente permanente» o constante), en oposición a la experiencia cristiana primitiva. Es mi opinión que el abandono de la dirección escatológica, el hecho de que esta cesara de movilizar, se debió más a esa presencia filosófica foránea, que a una supuesta lejanía del fin, pues originalmente, como se ve en la carta de Pablo, no hay cálculo cronológico posible, de lo cercano o lejano. Pues bien, la *escatología de la esperanza* en el cristianismo primitivo coloca el núcleo «adelante», no «arriba» ni tampoco «adentro» (en el refugio de una vida íntima).

2. Si bien la escatología secularizada «a lo Bloch» hereda una serie de rasgos de la original, la cristiana, habrían varios elementos no heredados de dicha fuente. En efecto, Bloch no solamente toma el impulso quiliástico cristiano, sino que le añade la tesis feuerbachiana por la cual el ser humano se convierte en la deidad de sí mismo. El ateísmo crítico-religioso de Feuerbach pretende devolver al ser humano todos los atributos divinos (supuestamente «hipostasiados»), es decir, introducir el infinito en lo finito. Todo este aspecto se halla en las antípodas del cristianismo, pues implica en el fondo la posibilidad de eliminar en el ser humano, sea presente o futuro, aquello que pertenece a su propia humanidad para convertirlo en un Dios de sí mismo. Para el cristiano, por el contrario, el justo resucitado, viviendo en la nueva creación, ni se convertirá en un dios, ni se confundirá (identificará) con Él (eliminando su infinita trascendencia, o anulando la creación).

3. Se observan otros rasgos distintivos, concretamente en las concepciones de la *historia* pasada y presente. Para las utopías, su signo es negativo y su supresión permitirá el advenimiento de algo absolutamente nuevo y positivo. La escatología cristiana en cambio no ve en dicha historia pura negatividad: ni ontológica ni moral. Solamente los hechos de la encarnación y la resurrec-

ción ya serían un cierto «sí» dado a la historia. Esta no sería un puro «todavía-no», sino una *dialéctica* entre un «ya» y un «todavía-no». La esperanza escatológica asumiría pues la finitud humana, llamando por ello bienaventurados a los pobres, miserables, oprimidos, humillados, ofendidos, hambrientos y moribundos, manifestándose justamente el reino de Dios en ellos. Esto permitiría que la esperanza atraviese el dolor.

Supongo sin embargo que lo difícil aquí es comprender que, el no satanizar absolutamente al presente no quiere decir al mismo tiempo conformismo, tolerancia, resignación o justificación del mal con la paz y seguridad de una redención en el más allá. Se piensa a veces, en efecto, que el discurso de la esperanza está en contradicción con el discurso real del sufrimiento, del mal o de la muerte, en el sentido en que estar preparados o en vigilia significa disconformidad con el estado donde reina la muerte del pecado (este aspecto sería aquel puntualizado por la teología de la liberación). No es, pues, conformista un discurso que advierte que sobrevendrá la ruina a aquel que duerma o viva en la oscuridad o viva en la paz del *statu quo*. Pero el prepararse en ninguna parte significa un fanático apresuramiento del final (con la seguridad de conocerlo) ni una aniquilación de la historia pasada y presente; en lugar de esto se observa infinito perdón, y redención. Al estado actual, oscuro y pecador, se opone la resurrección de la muerte (sinónimo de mal y pecado). Así, para el cristiano, en lugar de destrucción habría una *conversión* en el presente para preparar el fin.

4. A diferencia de las utopías con sus ingredientes científicos y progresistas, la escatología *no* es *predictiva*; precisamente la carta de Pablo menciona un rasgo fundamental, distintivo de la escatología. El carácter repentino e *indisponible* del advenimiento obliga al ser humano a un compromiso incesante, infatigable y cotidiano, a una lucha permanente *consigo mismo* y con sus circunstancias, para vencer el pecado y el mal. No hay paz ni seguridad posible (y menos aquella del instrumento científico que permite calcular y disponer del fin). El cristianismo primitivo, repito, no se vivía como un conformismo presente ni escapismo cómodo al más allá.

5. En cuanto al *eschaton* mismo, a «lo último» o al final, también se observan diferencias. Aparentemente, la *fe* en dicha venida sería similar en utopías y escatología. Pero la fe cristiana

se funda en la encarnación de Cristo, por tanto en un hecho considerado histórico, en una «irrupción» del «más allá en el más acá». No es pues una fe en un futuro absolutamente inédito (como el futuro «hombre escondido» de Bloch, que no tiene precedente alguno en la historia). La encarnación y la resurrección ya dadas serían en cambio la fuente de una promesa: del retorno de Cristo, de la redención de la historia humana del pecado y de la resurrección de los justos.

Por otro lado, las utopías señalan el *eschaton* como el reino de la «identidad absoluta» (y de la libertad absoluta). Si esta identidad es todavía terrenal (asumamos la hipótesis que fuera ello posible), cabrían *dos posibilidades*, como le señala Moltmann a Bloch: o bien esa identidad es un *proceso* (y si hay movimiento, transcurso, entonces no habría identidad); o bien esa identidad es un *estado* de *absoluta satisfacción*, y entonces cesaría la esperanza, cesaría la tendencia hacia un más allá, etc. Moltmann señala también la posibilidad —en las utopías— de la identidad frustrada, o que el ansiado final histórico no se dé.[67] Y esto seguirá ocurriendo mientras el ser humano sea humano (*v.gr.*, «perfectible»). El «dios escondido» de la escatología cristiana es algo *oculto*, inobjetivable (y no como lo pretende el discurso de la identidad), sin ser pura expresión vacía (porque habría *ya* una promesa histórica concreta).

Pero quizás lo más grave para la doctrina de la identidad utópica sea algo que el mismo Bloch concibió como el elemento anti-utópico por excelencia, absolutamente insuperable en toda historia terrenal: la muerte,[68] pero no —y esto es importante— la muerte «abstracta» concebida como la de un fugaz *momento* del *todo* sino la *muerte concreta* de un ser humano de carne y hueso, consciente, para el cual —de no haber más allá— todo, su irrepetible existencia, en efecto, *terminaría* (independientemente de si su recuerdo permanece, en la historia, en sus descendientes). El horizonte futuro de la escatología cristiana promete traspasar las fronteras de la muerte y vencerla; por ello su futuro prometido es un auténtico *novum*. Para que pueda existir el reino de la identidad terrenal, no basta eliminar ciertas contradiccio-

67. *Cfr.*, para esto y lo anterior a Moltmann, Jürgen, *op. cit.*, pp. 21, 23, 26-27, 38, 40, 442 y 445.

68. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit.*, volumen III, pp. 1297 ss.

nes concretas, sino más bien la «no-identidad» por excelencia: la *muerte*. Eso, según Moltmann, revela la diferencia que existe entre «utopía del reino» y «escatología de la resurrección». En otras palabras, toda pretendida identidad se corroe con la experiencia de la caducidad de todas las cosas; por ello, la «escatología de la resurrección de los muertos» no habla de una «patria de la identidad», en una mediación *dialéctica*, sino de una «patria de la reconciliación» en una nueva creación de la nada.

Así, utopía y escatología se *opondrían*, según Moltmann: «[...] la escatología cristiana [...] no puede ser reducida, mediante un trascender sin trascendencia, ni a las utopías, ni tampoco al "principio esperanza" de una consumación inmanente del mundo, sino que, bien entendida, "hace saltar" también al "principio esperanza"»; «la confianza cristiana tiene que encontrar la fuerza para realizar una iconoclasia de las imágenes utópicas de la esperanza y ello no por causa de la resignación, sino por causa de la verdadera miseria del mundo y del futuro de Dios».[69] Y si el *principio esperanza* es retomado, sostiene Moltmann, este solo puede adquirir un sentido alimentado por un *amor* al ser humano que sufre, *dentro del contexto* de la esperanza escatológica.

d) *Argumentos tradicionales «anti-utópicos»*

El pensamiento utópico ha despertado sospechas desde antaño, por distintas razones, y desde distintos intereses. Pero los argumentos anti-utópicos siempre han hallado respuestas contundentes, morales y ontológicas que reducían dichos argumentos a supuestos intereses mezquinos. Examinaré unos cuantos argumentos y sus respuestas.

1. Ernst Bloch, por ejemplo, en *El principio esperanza*, sostiene que el ataque al pensamiento utópico (proyectivo, anticipativo, de ensueño) solo puede venir de espíritus mezquinos, obstinados, justificadores de un *statu quo* inaceptable, en suma, de «burgueses». El opositor de la esperanza utópica es por eso mismo reaccionario, «quietista», defensor de una «filosofía de la

69. *Cfr.*, Moltmann, Jürgen, *op. cit.*, pp. 453-454, 449-450 y 466.

desesperación», de la cavilosidad, del temor. Todos estarían dirigidos a *frenar* el progreso social, desde el punto de vista de un escepticismo nietzscheano, o de un clericalismo huidizo del mundo, o por último de inconfesables intenciones de conservación de privilegios económico-sociales.

El argumento de Bloch es doble: primero, de carácter *moral,* sosteniendo que habría una *responsabilidad ética* de asumir la utopía; segundo, de carácter *ontológico,* consistiendo en lo objetivamente posible del sueño racionalmente esclarecido («La razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza sin la razón»).[70] El «sueño aclarado por la razón» *corroboraría* la existencia de una tendencia histórico-teleológica, de un *progreso*; pero, para evitar amargas desviaciones en la historia abierta por el peligro de una falta de garantía objetiva, «el optimismo del sueño» deberá ser un «optimismo militante». Las concepciones «retardatarias» escamotean el salto dialéctico hacia lo nuevo que se halla *de facto* en la tendencia-latencia del proceso material; y aun cuando el proceso teleológico no tiene ninguna finalidad conclusa pre ordenada (y por tanto cabría la posibilidad del desengaño), Bloch —en una sorprendente frase que me parece contradice lo anterior— afirma: «Esta verdad, entendida como adecuación de las cosas consigo mismas, esta su esencia exhaustiva, su esencia fundamental, *es tenida aquí como conclusa en y para sí* (—como la "idea" (lógica) absoluta hegeliana "en y para sí"—), clara, manifiesta, y *solo oculta todavía a la débil inteligencia* humana»;[71] por tanto, para Bloch ¡*sí* es una finalidad conclusa pre ordenada! Si observamos los argumentos y sus respuestas, todo aquel que busca el cambio o la transformación, que entretiene sueños anticipativos, elabora proyectos y los racionaliza, sería *eo ipso* utópico y aparentemente debería adoptar los argumentos expuestos por Bloch arriba.

2. Con respecto al verdadero ser humano futuro, algunos argumentos anti-utópicos se dirigirían contra la pretendida identidad; ¿cómo saber si el «nuevo Adán» ya no tendrá tendencia al mal, a la mentira, a la injusticia, a la envidia, etc.? O bien, si él será verdaderamente un *novum,* ¿qué bases empíricas asegurarían su perfección? Bloch responde diciendo que las condicio-

70. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, *op. cit*., volumen III, p. 1618.
71. *Cfr*., *ibid.*, volumen III, p. 1626. Las cursivas son mías.

nes materiales que actualmente prevalecen y que hacen al ser humano tal como lo conocemos (con sus imperfecciones) desaparecerán, dando lugar a condiciones materiales inéditas. Estas objeciones por tanto, ya no valdrán bajo las nuevas condiciones. Acá se puede observar que el argumento no es puramente racional, pues la *empirie* también muestra casos sorprendentes de superación moral en la miseria (pura fuerza subjetiva libre) que podría hallar su contraparte en actos de mezquindad moral bajo condiciones exteriores de opulencia (también fruto de una pura fuerza subjetiva libre). La respuesta al argumento descansa más en una *fe* en el ser humano nuevo que en otra cosa.

3. Moltmann tiene una curiosa teoría respecto de aquellos que niegan la esperanza escatológica. Sostiene que habrían dos tipos de utopías, ambas en contradicción con la esperanza cristiana: la primera sería la utopía del *statu quo*, cuyo pecado sería el de la desesperación, inspirada en el mito de Sísifo (como Camus y el absurdo de la existencia). Sostiene Moltmann que esta actitud corresponde a la peligrosa *utopía del realismo*, que se solaza en la felicidad del presente, se resigna a él o es la de cínicos. No entiendo por qué Moltmann utiliza utopía para tipificar una actitud a todas luces anti-utópica. Es más, piensa que este tipo de utopía es mucho más peligroso que el segundo. La segunda utopía sería la de la presunción, orgullo (*hybris*). Se inspiraría en el mito de Prometeo. Se trataría del quiliasmo filosófico revolucionario hallable en Goethe, Schiller, Rauke, Marx, etc. Considera que aquí hay «más verdad» que en la otra utopía, en el sentido de haber «más esperanza verdadera»; y lo que aquí deberá destruirse son los gérmenes de resignación, elemento que llevaría a un «terrorismo ideológico», en el sentido de querer la reconciliación lograda a la fuerza.[72] Tampoco entiendo por qué Moltmann tipifica al *terrorismo ideológico*, como fruto de una resignación, ¡cuando también a todas luces estas posturas derivan más bien de un tipo de *no-resignación* irresponsable! Otra pregunta que cabría plantearle a Moltmann es: ¿qué constituye mayor pecado *en nuestra época*? ¿Hacia qué mal tiende *con más facilidad* el ser humano actual? ¿La cobarde resignación? ¿O el orgullo (*hybris*) desmedido?

---

72. Moltmann, Jürgen, *op. cit.*, especialmente las pp. 28-30, 32-33 y 42.

Llegados aquí me parece pertinente confrontar el proyecto utópico en general con el caso concreto, peruano, de la acción desatada desde 1980 por el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso. Es mi convicción que la puesta en ejecución radical del advenimiento del fin por parte de este grupo durante la década del ochenta planteó a los peruanos, de entonces y de siempre, problemas e interrogantes graves que merecen reflexión.

e) ¿Es el «senderismo» una utopía?

El presente punto enfrenta dos posibles —y antitéticas— incomprensiones: la primera podría venir de aquellos que, inspirados por un ideal de esperanza utópica, juzguen negativamente la pregunta de si Sendero Luminoso es portador de una utopía por esconder una velada intención de querer empañar todo utopismo con los excesos de la tristemente célebre agrupación peruana. La segunda incomprensión podría venir de grupos que, en el otro extremo del espectro ideológico, acusaran mi intención de querer adornar la acción terrorista de este grupo con algún tipo de ideal heroico, místico o sentido, cuando de lo que se trata es simplemente de un grupo de delincuentes subversivos o criminales comunes.

Creo sin embargo urgente deshacernos de dichos prejuicios con el objeto de comprender a cabalidad lo que realmente ocurrió en el Perú, y lo que podría todavía ocurrir (independientemente de mis intenciones) si no se hace continuamente un esclarecimiento de principios al respecto.[73]

Teníamos todos muy pocos elementos para juzgar el pensamiento de esta agrupación. Era conocido por todos —y reconocido más que en otro momento— el hermetismo en el que se encerraba. Aquí no pretendo presentar una historia de esta agrupación. Sobre ello ya hay varias cosas escritas, y serias, hoy con mucho más conocimiento de causa. En efecto, casi desde los

73. Esta expresión desiderativa tenía especial sentido en el período en que fue escrita; pero la considero todavía vigente, a juzgar por las reacciones de precisamente las mismas posiciones antitéticas a las que alude este pasaje, y sin embargo coincidentes en su rechazo al informe final de la *Comisión de la verdad y de la reconciliación*, incluso desde antes de su presentación al país el 28 de agosto de 2003.

inicios de la lucha armada puesta en marcha por el PCP-SL, habían trabajos académicos serios sobre la organización, como los de David Scott Palmer,[74] y Cynthia McClintock,[75] que pude consultar por dicha época. Tempranos esclarecimientos sobre el problema también aportaron textos como el de Alberto Flores Galindo,[76] entre otros. Desde la captura de Abimael Guzmán en setiembre de 1992 y sus principales secuaces, así como del material —incluso fílmico— incautado a la organización, el conocimiento de la misma —y de su pensamiento— carece del carácter más especulativo de antaño. Solamente el capítulo correspondiente del informe final de la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* ofrece una información y explicación plausible desconocida por mí al concebir inicialmente el contenido de este capítulo.[77] A pesar de ello, al ser mi interés el examinar los posibles rasgos «utópicos» del «pensamiento Gonzalo», responsable principal del mayor derramamiento violento de sangre civil en la historia del Perú republicano, lo que aquí se ofrece me parece todavía pertinente.

Pues bien, mi interés aquí no estriba tanto en todo aquello que constituye la puesta en ejecución de la «máquina de guerra» de Sendero, o los «cinco puntos para ganar el poder» ya suficientemente documentados,[78] sino en su concepción de la historia (si es que la tuvo) y en su concepción del *telos* (su «proyecto a futuro» o «ideal utópico», que debió tener).

Tengo razones para sostener que este grupo con su actividad retomó de una manera *sui generis* ciertos rasgos de las *utopías escatológicas dinámicas* de la historia moderna. Para esta afir-

---

74. Scott Palmer, David, «*Rebellion in Rural Perú: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso*», documento de octubre, 1983 (46 pp.).

75. McClintock, Cynthia, «The Case of Peru's Sendero Luminoso», en *World Politics*, XXXVII, oct. 84, nº 1, pp. 48-84.

76. Flores Galindo, Alberto, «El Perú hirviente de estos días. Una reflexión sobre la violencia política y cultura en el Perú contemporáneo» en: Klaiber, Jeffrey, *op. cit*., pp. 199-243.

77. *Cfr*., nota 17, *supra*; especialmente, *cfr*., *Hatun Willakuy, Versión abreviada del Informe Final de la CVR - Perú*, capítulo 2. *Cfr*., asimismo el trabajo de Gonzalo Portocarrero Maisch, *Profetas del odio: raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

78. *Cfr*., Revista *Caretas* 20/9/82, pp. 20-23 y ss., y *Latin America Regional Report* (Andean Group), 8/10/82, p. 2, citados por Scott Palmer, *op. cit.*, p. 40.

mación y las que siguen me he apoyado en un documento que se me hizo llegar durante el año 1985, transcripción de una entrevista grabada a un miembro de la agrupación Izquierda Unida inculpado por terrorismo y recluido durante aproximadamente un año y medio (desde junio de 1983) tanto en el penal El Frontón como en el de Lurigancho, primero alojado en el mismo recinto de los presos de Sendero, esto es, antes de la separación entre presos por terrorismo y presos comunes. El documento, revelador en muchos sentidos, es particularmente interesante por aportar elementos de clarificación a la relación doctrinaria de esta agrupación con lo andino. Señalaré entre comillas las expresiones de este testigo de excepción.

Según el documento mencionado, he podido apreciar que la estructura conceptual de su doctrina responde a características netamente occidentales, aun cuando finalmente se presenta de forma «sintetizada» y «reducida». La «síntesis» doctrinaria en cuestión es la de Abimael Guzmán Reynoso (*alias* «Presidente Gonzalo») quien —tal como sostenían los senderistas según el testigo— partiendo de las «cinco tesis filosóficas» del Presidente chino Mao-Tse-Tung, interpretaba «correctamente» la «unidad de la lucha de contrarios»; en palabras del testigo: las «retorna y desarrolla cuando reduce (*sic*) magistralmente la contradicción a la ley de la contradicción absoluta, tesis que algunos miserables revisionistas intentan deformar (*sic*)». La *reducción* en cuestión llegaba a tal punto que la estructura conceptual dejaba de ser lógica o incluso dialéctica para convertirse en analógica (no-racional). En efecto, «hay un basamento previo [...] filosófico de una interpretación del mundo, fanática, dogmática [...] donde pierden identidad [...] racionalidad, objetividad», añade el testigo. Al mismo tiempo, su interpretación de la historia inicialmente aparentaba ser moderna, una supuesta «síntesis» del marxismo-leninismo-maoísmo aplicada al Perú, reflejando una estructura metafísica *hegeliana*, por tanto recogiendo un esquema clásico con pretensiones pretéritas de *cientificidad*. Este pretendido carácter «científico» aparecía en sus referencias a una *ley universal* (¿la de la «contradicción absoluta»?) expresada en la «lucha de clases», en la economía, en el desarrollo peruano de un «capitalismo burocrático» sobre bases feudales y en la guerra misma y sus fases.

Sin embargo, la aparente «cientificidad» se esfuma pronto en una cruda mitología mesiánica híbrida, con nociones y sim-

bología próximas a los aforismos del griego Heráclito. ¿Por qué? Pues porque la *naturaleza* (*physis*) heracliteana es una *unidad* sujeta a un *eterno devenir* cuya forma de mostración es la «lucha de los contrarios», hija de *pólemos* (la guerra). El devenir, cíclico, tiene una ley o razón interna, un *logos* que impulsa a la *physis* a periódicas conflagraciones. De allí la simbología en Heráclito del «fuego purificador». En el senderismo, y concretamente en la «síntesis» de Gonzalo, la correcta concepción del mundo era la de la larga evolución de la materia (desde «la nebulosa») hasta el comunismo, donde todo individualismo debía desaparecer («los hombres no son sino insignificantes partículas») y donde «la materia triunfaría sobre la idea» (no queda claro qué entienden por «idea»). La simbología del fuego estuvo también presente, como la «llama roja» que «quema al viejo mundo, lo negro [...], fuego que purifica». Y sin embargo, el elemento propiamente escatológico-moderno y su noción de progreso era sin duda distante de la concepción cíclica heracliteana («tienen una obsesión por [...] una revolución que reúna *todo* [...] y que no retroceda un solo paso»).

Hay otros aspectos a señalar. Entre ellos, el rasgo colectivo *versus* individualista en relación al concepto de *materia*. Según Ernst Bloch, por ejemplo, la materia es una suerte de fondo primordial indiferenciado pero latente, es decir, preñado de potencialidades capaces de desarrollar un fin (al modo aristotélico-teleológico). Sendero también presentaba una «historia de la materia», donde lo que interesaba era ella como un *todo* y no los saltos cualitativos individuales, sujetos individuales o acciones individuales. Se trataba, por tanto, de «aplastar toda muestra de individualismo» en las piezas de la máquina de guerra, con la amenaza de su cambio o simple liquidación. En efecto, los senderistas habrían expresado que «hay que eliminar la tendencia a trabajar por nuestro individuo y tenemos que repudiar, aplastar y barrer a todos aquellos que ponen en primer lugar su cochino y sucio pellejo» (*sic*), y «no hay tiempo libre que perder»; el «individualismo pequeño burgués debilita la organización».

Sin embargo, esta tesis convivió paradójicamente con otra *antitética*: la del «culto al líder mesiánico». No solo Mao y Gonzalo, sino también los líderes ideológicos interpretaron aquello en el sentido de que las bases simplemente debían *encarnar* (es decir, «aprender de memoria» o «asumir incondicionalmente»)

«el pensamiento guía» para luego llevarlo a la práctica. El «jefe viene y [...] santifica todo [...]», se les oía decir. La explicación aludía a una supuesta «síntesis superior de la materia» encarnada en los líderes. Es decir, la materia auto-interpretándose en su devenir supuestamente daba lugar a determinadas «síntesis superiores» (¿los líderes?).

Esto tuvo consecuencias en la interpretación de su gesta o lucha, y de la cuota de «sacrificio» que les tocaba ofrecer («como la sangre que abona la tierra»). El no temerle a la muerte era una actitud cuyo mecanismo sabían crear y transmitir. En efecto, de acuerdo con mi fuente indirecta, cuanto más utópica, escatológica (por ende «idealista»), fundamentalista, cuasi-religiosa, triunfalista y positiva era su perspectiva, tanto más disciplina y endurecimiento generaba. Por ejemplo, un discurso del líder Zorrilla en Lurigancho causó la siguiente impresión en el testigo: «una intervención que hubiera querido grabar, escatológica, idealista, hace una interpretación de la nebulosa de ese comunismo y la feudalidad que cae hecha añicos y el Estado que florece y un rollo [...] evangélico y positivo, triunfalista, que les inyecta fuerza, les inyecta fe».

El tipo de violencia que ejercieron también se explicaba por allí. En las cárceles, por ejemplo, el preso común desarrollaba primero un comportamiento agresivo y luego uno violento en circunstancias determinadas. El preso senderista, en cambio, añadía a ese cuadro común carcelario una violencia *disciplinada*. Es decir, si la primera era defensiva, la segunda era ofensiva. Este sería el modo de superar el miedo a la muerte. Pero, ¿lo superaban? La muerte era entendida a su vez como un momento del desarrollo de la materia; toda partícula de materia era considerada prescindible; por eso matar a individuos (y uno morir) no era para ellos grave. Pero, ¿su muerte individual significaba algo? La respuesta se daba en la dirección de un fanatismo fundamentalista-escatológico, donde ellos se convencían que no interesaba que los individuos vieran los resultados positivos de su obra, pues había en ellos una vocación que los emparentaba mucho con las «ideologías fundamentalistas [...] los mártires, de estos asiáticos, los bonzos, [...] que lo hacen por un espíritu religioso (pues) este gesto los salva [...] no mueren en realidad sino que pasan a otra vida mejor [...] (que significa) entrar en la historia y transformar la materia». Las máximas también tenían

un aire familiar, burdos remedos de expresiones religiosas cercanas: «a Gonzalo por tu imagen y semejanza» o «por tus hechos te conocerán». En cuanto a la supervivencia individual, el paralelo con el fundamentalismo religioso asiático parece correcto: en el *nirvana* no hay supervivencia individual, sino la vida de un todo (*sensu stricto* una «nada») indiferenciado.

Su «visión del mundo» era, pues, al modo de las utopías modernas, «arqueológica» (del concepto griego de *arché* o «principio») y «teleológica» (de *telos* o «fin»). Pero su noción de *verdad* era menos occidental y moderna que primitiva, puesto que ningún cuestionamiento o reflexión podía pretender siquiera «arañar las bases de su muro» (del pensamiento guía, se entiende, cuya solidez sería catedralicia). En efecto, para ellos «el planteamiento de Gonzalo no es solo un pensamiento más, es la *verdad* [...] *infinita*, [...] que jamás va a desaparecer [...] porque la verdad se reproduce en sí misma [...] (por ello) no importa que en eso tu mueres (*sic*)». Su *telos* aparecía sin embargo solo en frases sueltas como «el Estado que florece» o «una nueva democracia que florece en el campo».

El último elemento era el de la *apuesta total*, que con los senderistas adquirió rasgos patológicos de extrema violencia. Su apuesta fue «teñir el mundo» según su pequeño mundo, «volverlo rojo», cosa que les era posible asumir porque, a decir del testigo, «viven en otro mundo, con sus propios códigos, sus leyes [...]». Según mi fuente la dura disciplina doctrinaria del grupo —además de las difíciles condiciones de combate o carcelarias— terminaron por *disociarlos* de la realidad (padecían, según ella, de algún tipo de psicosis).

Llegados aquí quiero puntualizar en Sendero la ausencia conceptual de arraigo andino. Es cierto, como han señalado los citados estudiosos de este movimiento que, a diferencia de otros grupos de izquierda, Sendero realizó una labor de proselitismo en el campo y en las comunidades de Ayacucho desde la década de los sesenta. Es cierto que esta actividad y penetración —de grupos de profesores y estudiantes originalmente «mistis»— fue inicialmente eficaz, al haber comprendido la necesidad de aprender el quechua, propiciar matrimonios mixtos con campesinos y fundar sus bases de acción allí con el objeto de capturar la buena disposición de la población. También es verdad que la mayoría de las víctimas finalmente —incluso víctimas del PCP-SL— fueron quechua ha-

blantes y campesinos. Y sin embargo, a diferencia del desarrollo de la llamada «idea crítica» (de amplio espectro en el sector popular educativo del país, como ya mencioné), Sendero no llegó a integrar en su esquema conceptual elemento alguno del Ande. Los símbolos por ejemplo fueron siempre occidentales (bandera roja, hoz y martillo, y fuego —de aparente origen chino—). Sus canciones fueron comunes a las de otros grupos (la «Internacional», «Bandera roja», «La cuota», etc.) no incluyendo, por ejemplo, huaynos. Además, finalmente atacaron a la comunidad campesina, según ellos feudal, contraponiéndole «comités populares», «nuevo embrión del Estado». Así, el testigo confesó con franqueza: «Entonces yo no sé dónde está el Pachacuti».

¿Qué pudo entonces haber seducido —inicial y solo relativamente— a la mentalidad andina? Aquí entramos nuevamente en una *terra incognita*, donde muchas interpretaciones son posibles. Atreviéndome a lanzar una hipótesis, pienso que quizás la interpretación senderista de la historia pudo haber sido traducida por el habitante del Ande en sus esquemas tradicionales: el cosmos («Estado que florece como fruto de una instauración violenta de su máquina de guerra») *versus* el caos («sociedad feudal capitalista burocrático-burguesa»). Por otro lado, su concepto de «materia» pudo haber sido confundido con la *pacha*, que para el andino significa tanto *tierra*, como *tiempo* o simple «Ser» (además, una materia que se mueve puede ser vista como *vida*). «El estado actual de caos desde la llegada española deberá ser revertido»: esta podría ser una explicación de la mezcla híbrida entre un mesianismo andino (¿cíclico?) con un proyecto histórico-occidental (marxista-leninista-maoísta más el «pensamiento guía»). Pero, como ya es ampliamente conocido, y refrendado por algunas de las razones anteriores, su penetración no resultó siendo sino relativamente limitada; de lo contrario, el desenlace pudo haber sido muchísimo más trágico del que efectivamente fue.

Para concluir, la «cosmovisión» doctrinaria del PCP-Sendero Luminoso me parece que respondió a las características de las «utopías escatológico-dinámicas» de corte occidental, pero en una versión particularmente extrema y patológica de las mismas.

Mis prevenciones respecto de la alternativa utópica son numerosas y empiezo a señalarlas en el acápite siguiente.

f) Sospechas en torno a la «verdad» del «ideal utópico»

> El hombre ha de actuar con miedo o con esperanza.[79]

Las reflexiones que siguen toman en cuenta la cita bajo el subtítulo, la cual hallo muy significativa, excepto que para mí la disyunción «o» debe trocarse por la conjunción «y». Considero que es bajo *el miedo y la esperanza* a la vez que se debe siempre actuar.

En este acápite examino ciertas *premisas* que sustentan las «éticas de la esperanza». Algunas resisten el análisis, otras aparecen insostenibles. Se analizan tanto a la luz de lo que sabe el ser humano hoy, ya en la segunda década del siglo XXI, sobre las posibilidades de su conocimiento científico, cuanto a la luz de las consecuencias que se desprenden de ellas. El ideal o meta utópica también es examinado en su posibilidad.

1. La *primera premisa* que examino es una que ha permitido a las utopías históricas gozar de gran aceptación y apariencia de solidez; la noción del *progreso ilimitado*, que del campo de las ciencias naturales tecnológicas se extendió al campo histórico y moral. La noción de progreso a su turno se fundó en una concepción *determinista* de la naturaleza, que también se extendió a esos mismos campos. Así, las utopías modernas pretendieron fundar sus conocimientos en una perspectiva positivista de las cosas.

Pero el concepto de ciencia mismo no es un concepto homogéneo. Significa muchas cosas. Observo que si su alcance es concreto, empírico, y resiste falsificaciones, es porque su aparato teórico no pretende ser totalizante. Será una ciencia específica pero no una *teoría total* de la historia, del proceso económico, etc., con pretensiones de incluir toda perspectiva. Por el contrario, si la ciencia se presenta como una teoría total, normalmente exhibe una desproporción entre su *modelo teórico* muy fuerte (y atractivo en sus explicaciones globales) y una *verificación empírica* muy débil y pobre.[80] A este problema se añade el de la *aplicación* de métodos empírico-deductivos (y tecnológicos) a las cien-

---

79. Bloch, Ernst, «El hombre como posibilidad», en: *op. cit.*, p. 76. (*Cfr.*, nota 35, *supra.*)

80. Ladrière, Jean, «Signos y conceptos en las ciencias», en: *L'articulation du sens*, París: Aubier, 1970, pp. 40-50.

cias sociales y humanas. Cuanto más se estudie lo humano bajo una lupa puramente empírica, susceptible de leyes deterministas, nos toparemos con más resistencias a verificaciones. Nuestra inapresable subjetividad seguirá suscitando sorpresas y causando lagunas en nuestro saber. Y si nos proponemos tomar las variables «subjetividad» o «libertad» en consideración, manipulándolas cual variables empíricas cualesquiera, siempre nos hallaremos con el mismo resultado: *hipótesis* interesantes, sugerentes, pero limitadas, nunca de certeza totalizante.

La *indeterminación* tampoco es novedad desde el siglo XX en el campo puramente empírico. Este siglo ha conocido sucesivas crisis de fundamentaciones al interior de muchas ciencias, incluso de las matemáticas.[81] En la actualidad son contados los que sostienen los ingenuos conceptos pretéritos de la infalibilidad incalificada de la ciencia positiva. Fuera de ello, se ha podido constatar que las utopías secularizadas dinámicas tampoco ofrecen una ciencia de corte «positivo» (empírico). La ciencia que manejan en sus teorías totales es, las más de las veces, especulativa, dialéctica y finalmente idealista, pero no positiva. Observo, pues, dos conceptos de ciencia muy distintos extrapolándose en las utopías científicas: uno, *positivista*, con aportes teóricos limitados y con un fuerte aparato de falsificaciones; otro, *especulativo*, con un fuerte aparato teórico totalizante, pero con un débil instrumento de verificación.

Esto afecta la *pretensión de predicción*: el salto del pasado y presente al *futuro*, un salto ilegítimo al vacío, si se pretende adjudicarle el carácter de ley universal. A lo más, vuelvo a repetir, puede servir como *hipótesis*. Pero una mera hipótesis no basta para avalar acciones riesgosas con posibles desenlaces apocalípticos. Las utopías tampoco se conforman con hipótesis; ellas apuntan a una pretendida *verdad* de *realizaciones escatológicas*.

A diferencia de Bloch, otros neo-marxistas contemporáneos han comprendido esta limitación de los ideales científico-tecnológicos. Jürgen Habermas (1929-) mismo, actual representante de la antigua Escuela de Frankfurt, crítico por igual de modelos político-sociales occidentales y orientales —a pesar de sostener la necesidad política y movilizadora de algún tipo de ideal utópico—

81. *Cfr.*, el texto de Ladrière, Jean, «L'Abîme», *en: Savoir, faire, espérer*, Bruselas: Publications Universitaires St. Louis, 1976.

reconoce tanto el «agotamiento de las energías utópicas» cuanto las consecuencias nefastas de las orgullosas utopías nacidas del ideal moderno científico y tecnológico.[82] Pero le haré justicia a Bloch: tiempo después de *El principio esperanza* ya escribió que «la intuición marxista degenera nuevamente en el fetiche rígido, a causa de su excesiva depreciación del hombre individual, y segundo, por su noción de que el proceso del mundo casi puede seguir adelante sin nosotros». Asimismo dedica páginas a la posibilidad de la indeterminación, el azar y la contingencia. «La posibilidad, nos dice, no es un disparate; [...] El mundo no está completamente determinado; en cierto grado está abierto».[83] Pero entonces, ¡hay que ser coherentes hasta el final! Si el mundo está *abierto* y existen posibilidades abiertas —cosa que sí creo con Bloch— a este proyecto utópico no tiene por qué atribuírsele características mágico-científicas de *exactitud* y *predicción*.

2. Ahora propongo someter a examen el «*principio esperanza*» mismo y la *fe secular* que lo acompaña. Ambos, esperanza y fe, nos ponen ante el territorio desconocido (*terra incognita*) del futuro, donde el ideal de la *identidad total* del ser humano con el mundo y con otros seres humanos supuestamente se dará. Este ideal *no existe* en el presente ni existió en el pasado; *no lo hemos conocido* por medios empíricos ni por leyes universales. A pesar de ello, se ha pensado que será fruto de un proceso histórico *necesario,* o bien se le ha considerado como una *posibilidad* —entre otras— *real* que será necesario efectuar históricamente. En estas dos alternativas, sea que la historia se encargue sola, sea que nosotros nos concibamos como ejecutores voluntarios, el ideal *y* la posibilidad de su realización (que un día se haga realidad) *no se ponen en duda*.

No perdamos de vista que las utopías no alimentan una mera esperanza de superación, poniendo como modelo (paradigma), como guía o «estrella polar» al *ideal*; esta última noción *sobria,* kantiana, del ideal es enfáticamente rechazada por las utopías escatológicas científicas. Bloch mismo sostiene: «[...] el reino de la libertad *y* esperanza humanas no son reales ni cognoscibles en el

82. *Cfr*., Habermas, Jürgen, «Die Krise des Wohlfahrtsstaaten und die Erschöpfung utopischer Energien», en: *op. cit.*, pp. 141-166.

83. Bloch, Ernst, «El hombre como posibilidad», en: *op. cit.*, pp. 71-72.

sentido empírico», son solo «conceptualizables».[84] Pero solo conceptualizables quiere decir también —y esto debería reconocer Bloch— que solo sirven de modelos. Sin embargo, la esperanza utópica no se solaza con «estar en camino» del continuo perfeccionamiento; su meta entusiasta es *poseer* el ideal, *realizar* la identidad (¿al modo del «motor inmóvil» o dios aristotélico, en tanto perfecta adecuación o identidad del sujeto y el objeto?). Pero entonces las utopías se enceguecen frente al hecho de que la meta propuesta solo puede ser real *si* el ser humano se constituye en su propio dios; si se concibe que el «nuevo Adán» prometido es un ser que, habiendo hallado la identidad total, no solamente no puede tener ya ninguna imperfección sino que tampoco es perfectible, pues habrá llegado a un estado de satisfacción y plenitud total.

Las utopías olvidan asimismo que su pretendida meta, no obtenida de la observación empírica, tiene su origen en una vieja filosofía de larga data. Con la salvedad de que en la antigüedad ciertos filósofos concebían el ideal (identidad) como *mero* modelo, y solo en ciertos casos extremos, objeto de posesión intelectual o espiritual. Por el contrario, las orgullosas utopías modernas, marcando sus distancias con estadios «infantiles» y «adolescentes» de la humanidad, plantearon el ideal como objeto de *posesión* material. Yo quiero aquí contestar enfáticamente esta arrogante pretensión de la posesión o realización de la identidad. Considero que se trata de un falso dios y un falso objeto de esperanza, aval de todas las tiranías. Con respecto a la identidad sostuvo Adorno que los sistemas totalitarios no lo han tramado a partir del «ninguna-parte» histórico, sino que han ejecutado brutalmente lo que la ideología fue preparando espiritualmente, a través de milenios, como dominio del espíritu. Como programa político, la identidad absoluta pasa a convertirse en la ideología absoluta, en la que nadie cree ya. En sentido similar, Max Horkheimer afirmó que en todo intento de hacer del ser humano —ser finito (así como la humanidad es finita)— un dios, se termina por cambiar su identidad en la de un *ídolo* con propiedades demoníacas y por destruir al sujeto al que se quería salvar: el ser humano.[85]

---

84. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 67.

85. Adorno, Theodor, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas: Monte Ávila, 1970, pp. 31, 32; y Horkheimer, Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (*El anhelo hacia lo totalmente otro*), Hamburgo: 1970, p. 7.

El ideal de la *absoluta identidad* no significa lo mismo que la *reconciliación* —que habría que distinguir con decisión. En efecto, la primera contradice esencialmente la naturaleza humana. Pretender dar una respuesta a esta objeción con el supuesto de un «nuevo Adán» no nacido, pero de llegada inminente, constituye un mito irresponsable de consecuencias imprevisibles. Es *esta* naturaleza humana, histórica, profundamente *imperfecta* —pero perfectible— con lo que tenemos que lidiar. Ya he mencionado la tendencia de las éticas utópicas a signar como absolutamente negativo —moral y ontológicamente— al ser humano actual y a todo lo que lo rodea. Si en realidad fuese así, no habría pues sino la alternativa de liquidarlo —jugando a los dados con el destino de la humanidad, apostando a que luego de la aniquilación, *pólemos* alumbre al «hombre nuevo».

Pero en vez de jugar a las adivinanzas veamos lo que nos rodea: ni el ser humano actual —en medio de toda su miseria ontológica y moral en esta época nihilista— es absolutamente un demonio que habría que aplastar, ni el ser humano futuro en condiciones sociales, económicas y políticas más justas constituirá un ángel a adorar. Ayer y hoy (por tanto, ha de presumirse que mañana) la naturaleza humana se expresó, se expresa y expresará —no en la *identidad*— si no en la *alteridad*, en el diálogo, en el respeto al otro, en el «dejar-ser» al otro (sin pretender reducirlo al dominio, físico o conceptual de uno mismo). El «reino de la alteridad», derrumbe de las tiranías, permite ver en el rostro del prójimo lo inapresable, inobjetivable de la trascendencia. La historia humana individual y colectiva tampoco es un progreso lineal ni dialéctico; pero sí es *marcha* dialéctica en tanto marcha que incluye siempre la negatividad, la diferencia, la contradicción: el propio fondo de la *libertad*. La aniquilación de la contradicción sería la aniquilación de la historia humana creadora. Esta es justamente un contingente pero perenne «ir y venir», avanzar y retroceder, caer y esfuerzo por levantarse, asumir el pasado y distanciarse de él, anclarse en el presente y abrirse al futuro, un hacer daño y un padecer, pero también la capacidad de perdonar y ser perdonado, rebelarse y luchar por la perfección.

El «nuevo Adán», en cambio, tiene su imagen *utópico-negativa* en el espécimen aplastado, uniforme e inhumano de *Un mundo feliz* de Aldus Huxley. Su utopía negativa es la otra cara del «reino de la identidad», científicamente condicionada. Pues

el «nuevo Adán» y la posibilidad de la reconciliación nos esperarán en el futuro *solo* en la medida que los hallemos hoy, *ya*, entre nosotros: en el terrorista, en el burócrata dorado, en el narcotraficante, en el político, en el funcionario o policía corrupto, en nosotros mismos y en nuestras grandes o pequeñas injusticias diarias, perpetradas en nuestras vidas, hogar o trabajo. Si la muerte destruye toda posibilidad de regeneración, solo *con la vida* subsistirá la posibilidad de su transformación. La muerte violenta, esta alienación absoluta, debe rechazarse sin vacilación, pues destruye la posibilidad de cualquier utopía. Entonces, el «nuevo Adán» solo saldrá a luz si lo reconocemos sin deformaciones: en su insuperable *finitud*. Este es el ideal que reconozco, más concreto, más terrenal, más humano.

3. Un tercer rasgo de las utopías escatológicas que han adquirido rango sacrosanto, es la del *determinismo absoluto* que ejercen las *circunstancias externas* (económicas, sociales y políticas) sobre la humanidad, ontológica y moralmente. Si esta premisa fuera absoluta, el levantamiento y la protesta no serían posibles en circunstancias de explotación, extrema miseria y persecución injustas. Tiene pues un carácter *relativo* que es necesario examinar.

Se parte de la noción que la bondad del sistema (condiciones externas justas) coincidirá *eo ipso* con la bondad de los individuos. Esta noción tampoco tiene un origen empírico, sin embargo, la *fe* en esta premisa pretende estar anclada en la *historia concreta*. Aquí es donde tenemos que interrogarla (y no en el terreno de los *deseos* o sueños donde todos —teóricamente— podemos estar de acuerdo). Pero la fe en cuestión no solo versa sobre el poder de las circunstancias, también hay fe en su *univocidad*, es decir, en que las circunstancias no serán *sino* buenas y actuarán sobre los individuos en el mismo sentido o de igual manera. Enseguida, hay fe en que los sujetos, rodeados de tales circunstancias, no serán sino buenos y en el mismo grado. Pero estos aspectos presuponen otro: que ese ser humano *todavía no existe*, y por tanto que cualquier cosa que se argumente en contra no valdrá bajo las nuevas circunstancias.

Todos aceptamos como un *hecho* que condiciones de extrema miseria y necesidad constituyen incentivos a la violencia y a la degradación moral de toda índole. Si eliminamos esas condi-

ciones degradantes e injustas, los incentivos de dichos crímenes necesariamente disminuirán. Pero sería ceguera o ingenuidad no aceptar que no desaparecerán ni estos crímenes ni otros que pudiesen surgir bajo las condiciones externas morales (como lucha por el poder, deslealtad, envidia, mentiras, u otras formas de injusticias). Aquí quiero sostener que ciertamente, desde el punto de vista ético, la existencia de condiciones materiales favorables es muy ventajosa: no pudiendo utilizarse en dichos casos más excusas para la asunción de responsabilidades.

El poder de las circunstancias tiene distintos grados: así, bajo sistemas despóticos, por ejemplo de degradación y corrupción de víctimas y victimarios (donde campean hipocresía, soplonería, cobardía, arbitrariedad, insensibilidad, etc.), se hallan sin embargo casos excepcionales de extraordinaria fortaleza moral y resistencia; igualmente bajo sistemas de explotación económica se pueden hallar ejemplos admirables de superación moral en la adversidad (múltiples casos se observaron en el Perú durante el período de la violencia armada). Y sin embargo, hay grados tan extremos de circunstancias adversas y de tal magnitud (por ejemplo de extrema miseria, también frecuente en el Perú) donde salta a la vista que la libertad interna de la vida, la capacidad de decir «no» a sus circunstancias negativas, se halla severamente afectada imposibilitando una vida moral medianamente tolerable. Es un hecho que la extrema pobreza conlleva toda suerte de degradaciones externas e internas que afectan la posibilidad de la vida ética misma. Pero aquí, la percepción de lo malo en circunstancias extremas, *no* nos autoriza a inferir *leyes universales* sobre la noción misma de lo bueno y de sus causas. Mi punto aquí no es el de minimizar la fuerza de las circunstancias, sino solo su pretendido carácter de ley determinista causal. Esto sí es objetable pues —a pesar de contradecir los signos nihilistas de nuestro tiempo— todavía los seres humanos no hemos perdido la capacidad de reconocer —aquí y allá— la fuerza moral de la subjetividad.

4. La *cuarta premisa* de las utopías es la más importante, según mi concepto, no queriendo ni pudiendo negarla en su contenido rescatable: se trata de su origen auténticamente moral. Su fuente es la profunda indignación, sublevación y repugnancia frente a los ultrajes cometidos por seres humanos contra sus

semejantes, expresada en un clamor contra la opresión, la injusticia y la corrupción. Desde el Antiguo Testamento se eleva este clamor de los profetas contra los opresores (que ejercen violencia) y a favor de los oprimidos (los que la sufren). El Dios de Israel es un Dios de justicia que juzga severamente y acusa a aquellos que «no actúan contra la injusticia social [...] que no ayudan a los impotentes y desprotegidos a obtener justicia frente [...] al detentor del poder».[86] El recorrido histórico que he efectuado previamente ha permitido apreciar que esta premisa ha sido recogida por las utopías modernas y contemporáneas, siendo su elemento nuclear. La inspiración que nace de la rabia e indignación ante la injusticia, traducidas en un enfático moralismo, disciplina, frugalidad y privaciones por el bien común, adquiere nuevo impulso con la esperanza en una vida mejor y más digna donde los abismos económicos entre los seres humanos se acorten.

En *ese* sentido, este modelo de ética no tiene rival alguno que le dispute el puesto, capaz de sacrificios personales de semejante magnitud. Su meta moral es una exigencia extrema. Aquí en Perú esa exigencia extrema no es, además, tanto por un nuevo Adán cuanto por la liberación pura y simple de condiciones intolerables de sufrimiento. Hagamos el esfuerzo de abstraer las coloraciones conceptuales e ideológicas de los movimientos de protesta en el Perú: ¿qué hallamos? ¿*Entusiasmo* por la tierra prometida? ¿*Rabia* o *desesperación* por abolir las causas materiales del sufrimiento extremo e intentar por todos los medios de transgredirlas para asegurar condiciones de una vida materialmente digna (requisito importante de la vida moral) a sectores de nuestra población excluidos pero ampliamente mayoritarios? Me inclino por esto último. Lo que ocurre es que bajo nuestras circunstancias, la sola liberación de dichas miserias puede aparecer como la más audaz de las utopías. Y es aquí donde surge el peligro, es en este punto crucial donde se levantan todas las barreras morales con respecto al valor de la vida, el destino de los individuos y los medios cruentos. Es aquí donde la meta e impulso auténticamente *ontológicos* (por el «sí» al ser, a la vida) y *morales* (por el «sí» a la dignidad), se auto-aniquilan o destruyen

86. *Cfr.*, Buber, Martín, *Good and Evil* (*cfr.*, nota 21 *supra*), sus comentarios a los Salmos 12 y 82, entre otros.

con acciones (o actitudes) anti-ontológicas (contra la vida) *y* anti-morales (contra la dignidad).

Cortando el diálogo, instalándose la incomunicación, surge la violencia con la cual *eo ipso* los reclamos morales y sufrimientos a la base pasan a un segundo plano. La violencia indirecta, atentados a bienes económicos, tampoco son moralmente menos negativos: en un país donde no hay sino pobreza que repartir, todo atentado es un atentado contra la dignidad de la vida, no la del privilegiado ni la del pagador de impuestos, sino la dignidad del pueblo, cuya creciente miseria termina siendo el verdadero pagador.

Usar el poder del terror ideológico y el terror de las armas, allí donde se levanta el clamor contra la arbitrariedad desde las víctimas del poder, es una contradicción y anulación de la premisa. Atentar contra la vida y la dignidad *en nombre* del reclamo ético de la liberación y la justicia, es una *contradicción* y *anulación* del ideal ético mismo, es crear la imposibilidad de su realización dentro de perspectivas éticas y es destruir lo ético en el combatiente mismo.

Sin embargo, la no-resignación es un *deber*, un *imperativo moral de responsabilidad*. Nada —y menos ahora— nos exime del imperativo ético de tratar por todos los medios de transformar las condiciones negativas que nos rodean por otras mejores. El escándalo moral que significa su permanencia debe convertirse en un deber y en una tarea por asumir, pero en el realismo y en la responsabilidad. En efecto: «La experiencia universal que la violencia genera violencia, *que la violencia contra la injusticia* conduce al final no a una victoria de una justicia más alta, sino a una mayor fuerza y astucia [...] *promueve la experiencia siempre radical de una ética de la hermandad, jamás* enfrentando el mal *con la violencia*».[87]

§6. **Ética de la responsabilidad (proyecto anti-utópico)**

Tal como lo adelanté (*cfr*. §4), examinaré ahora el esquema de *otra ética de orientación futura*, alternativa a la anterior, que por un lado pretende ofrecer principios de acción colectiva —con

87. Weber, Max, *Economía y sociedad* (Tubinga: 1956), citado por Cotta, Serge, *Why Violence? A Philosophical Interpretation*, Gainesville: University of Florida Press, 1985, pp. 139-140.

mayores posibilidades para superar la crisis de valores— y, por otro, desea evitar las pretensiones científico-predictivas (así como las contradicciones internas entre principios y resultados) de las éticas utópicas de corte moderno.

El libro de Hans Jonas, *El imperativo de la responsabilidad*[88] me ha servido de inspiración en el desarrollo de todo este capítulo. En este punto, empero, mis argumentaciones estarán en referencia constante y directa a dicha obra, cuyas tesis fundamentales a favor de una «ética de la responsabilidad» presentaré a continuación de manera esquemática y sucinta. Teniendo ello en cuenta —así como mi intento de adaptar sus postulados a nuestra realidad— en este parágrafo simplemente suspenderé el uso de citas.

a) ¿Por qué una ética de la responsabilidad?

La obra de Jonas está orientada fundamentalmente a sentar las bases de una ética en la era tecnológica y en el medio de los países industrializados, tanto del este como del oeste, y a ser una voz de alarma sobre las posibilidades prometeicas de la ciencia y tecnología modernas que están transformándose a pasos agigantados en posibilidades anti-utópicas y apocalípticas. Además, Jonas conmina críticamente a los países industrializados, especialmente de occidente, para que asuman una responsabilidad incondicional con respecto a las zonas de la tierra en veloz desdesarrollo y creciente pauperización, instando al abandono de tendencias de extremo individualismo, consumismo y desperdicio. Señala el nuevo desplazamiento de fuerzas (antes expresado en la división de clases al interior de las sociedades) a un plano mundial, donde la nueva división no tendería a levantarse más entre occidente y oriente sino entre los países del hemisferio norte (los «que tienen») y los del hemisferio sur (los «que no tienen»). La existencia de pueblos enteros pauperizados y en extrema miseria frente a países desarrollados, abocados en una irresponsable y egoísta explotación desenfrenada de la naturaleza, coloca a la humanidad actual en un peligro extremo de autoaniquilamiento (este peligro inminente ya se visualiza en el posi-

88. Jonas, Hans, *op. cit. Cfr.*, nota 10, *supra.*

ble agotamiento de los recursos de la tierra; la lucha por la supervivencia de los pueblos en tales circunstancias podría desembocar en un *Armagedón*).

En este contexto de amenaza nace el concepto de esta ética. Por otro lado, en una era donde lo humano en general (la vida y la dignidad) está en peligro extremo, pues ha perdido todo valor intrínseco, nace un *nuevo deber*. Este, antes de ser progreso o perfección, será el de la *preservación* de la vida humana y de su dignidad, y de la *prevención* de todo aquello que pueda amenazarlas. Este presupuesto de la «ética de la responsabilidad» de Jonas me pareció adecuado para el caso peruano a fines del siglo XX, cuya crisis parecía justamente reflejar una irresponsabilidad estructural por lo menos de toda la vida republicana.

Otro punto a favor de esta ética es que busca acuerdo entre diversos intereses en la medida que es más fácil señalar al unísono el *mal* a evitar que el *bien* a realizar. Por ello, no se trata primeramente de elaborar teorías sobre el «hombre verdadero» o «nuevo» o lo que *debe ser* el ser humano (según diversas imágenes desiderativas), sino más bien que el ser humano *sea*, que *exista*, que la vida de los sujetos esté garantizada; pero no cualquier vida, sino una vida *como* ser humano. No se trataría pues de garantizar la mera supervivencia de seres humanos y a como dé lugar (en extrema miseria, física, y moral; o científicamente condicionados con acciones previsibles, cual androides huxleyanos). El imperativo por la vida querrá decir, claro está, «no matarás»; pero también, «nos comprometeremos a posibilitar la vida según la dignidad de *todos* nuestros congéneres», y *no solo* de ciertos sectores en desmedro de otros.

Los *axiomas* fundamentales de esta ética no descansan en sentimientos nobles —pero arbitrarios— sino en el *imperativo de la responsabilidad*. Considera Jonas que el alcance de nuestras acciones, al ser mucho más extenso que en el pasado, exige *sobriedad* y cautela. En efecto, él argumenta sólidamente «que no es posible al hombre "predecir" a largo plazo los resultados de sus acciones colectivas», y esto vale tanto para la tecnología como para la política. En efecto, si el conocimiento técnico que alimenta y dirige nuestra acción es hoy en día inmenso, por el contrario, nuestro conocimiento predictivo es muy inferior. Es más, se ha vivido durante siglos del equivocado prejuicio que cuanto mayor alcance tuviera nuestra acción (técnica) sobre la natura-

leza mayor poder predictivo tendríamos entre manos. Pero entre ambos existe en realidad un profundo desfase. De este modo, el *primer imperativo ético* es el de asumir una responsabilidad con respecto a un *futuro* que *nadie puede predecir*, pero cuya existencia debemos posibilitar.

Además, la responsabilidad será *co-extensiva* con el *poder.* A mayor poder, mayor responsabilidad. ¿Frente a qué? Frente al futuro, a los nonatos, frente a aquellos que hoy no tienen ni voz ni voto, ni tribuna, frente a aquellos que mañana serán afectados por nuestras acciones irresponsables de hoy. Esta responsabilidad se sabe pues *humilde*, conoce sus limitaciones predictivas; de allí que en su visión a distancia y el lapso de tiempo sobre el que se extiende, ella se basa en una *heurística del temor*.

b) *En torno a los «principios» y las acciones*

Según Jonas, como se adelantó anteriormente, los *principios* que debieran dar fundamento a esta ética no pueden ser meros sentimientos, sueños o deseos. Se trata de hallar fundamentos sólidos, teóricamente consistentes. Esta es labor de una teoría ética. Opina que posteriormente la labor de una teoría política debería consistir en examinar las condiciones concretas de su aplicación.

Para determinar los principios adecuados de una «ética para el futuro» se debería contar —en una situación ideal— con una ciencia predictiva (una «futurología científica», por decir). Sin embargo, Jonas observa que las predicciones de las ciencias tecnológicas son efectivas solo a *corto* plazo y con hipótesis limitadas. Por ello, la naturaleza de la predicción científica tampoco es suficiente para los requerimientos predictivos de una «ética para el futuro». El espectro de nuestra acción es muy vasto, ilimitado tanto en el tiempo (futuro) como en su complejidad. Tratamos con la naturaleza imprevista del ser humano; por ello, aun si se usaran hiper-ordenadores para nuestros fines, introduciéndoles el mayor número imaginable de variables, jamás se lograría alcanzar el tipo de predicción absolutamente cierta, con el carácter de *ley* inamovible que idealmente se requeriría.

Ante este estado de cosas, «actuar éticamente» no puede significar otra cosa que «actuar con responsabilidad» guiados por

una *heurística del temor*. Ha de ser así porque, tanto respecto del futuro como respecto de otras cosas, uno es capaz de imaginar el posible peligro resultante de las propias acciones. El percatarse anticipadamente del posible mal efecto de las propias acciones, puede motivar el sentimiento que incline a uno a sentirse más obligado, más responsable, frente a ellas. Es más, el ser humano llega a comprender mejor el *bien* a partir de su contrario, el «mal». De este modo, se deben inducir intencionalmente —imaginariamente— los efectos *a largo plazo* de las propias acciones —sobre todo los efectos *negativos*. El temor que ha de inducirse no es aquel «hobbesiano» de rasgos patológicos (*v.gr.*, el temor a la muerte violenta), sino el temor de lo *posible*, con el único objeto de poder determinar los principios éticos. La metodología que induce el temor no es, sostiene Jonas, especulativa (teórica u abstracta), sino concreta, de «ensayo y error» (heurística). Es necesario reiterar que esta heurística del temor no sirve para la acción política, pero sí es adecuada para el establecimiento *de los principios éticos*. La regla práctica de esta heurística consiste —tratándose de asuntos graves o críticos— en dar mayor peso a las prognosis malas que a las prognosis buenas. Aquí es donde entra el elemento de la «apuesta». Pues bien, tratándose del destino, de la vida de los sujetos, no existe derecho alguno de ponerlos en juego. Los intereses de los demás están justamente en juego en cada acto de corrupción e inmoralidad así como en la continuidad de injusticias estructurales, sociales, políticas u otras, puesto que todo mal perpetrado o permitido en el presente afecta a las futuras generaciones. En añadidura, el alcance de la acción humana en la actualidad —acción de cualesquiera, no solo de políticos, gobernantes o científicos— es impredecible y sin parangón en el pasado.

Con esta heurística del temor en mente, se perfilan, de acuerdo con Jonas, los principios de una «ética de la responsabilidad». La concepción jonesiana de la ética, sin embargo, se halla a contrapelo de la corriente filosófica contemporánea que mayor influencia ha ejercido a lo largo de los siglos XIX y XX: el kantismo y el neo-kantismo con su «formalismo» concomitante. La inspiración de Jonas es aquí una combinación de aristotelismo y fenomenología. De allí el carácter *sui generis* y quizás también difícil que manifiesta —vista desde perspectivas escolásticas o neokantianas (formalistas o incluso analíticas) tradiciona-

les, que tan bien se alían en los contextos más impensados. Por consiguiente, si la ética es una disciplina que tiene que ver con el ordenamiento de las acciones humanas o su regulación, es una disciplina que presupone otra: la *metafísica* (u ontología) que es la disciplina que se ocupa del *factum* previo de aquello *que es*. Jonas por ello sostiene enfáticamente que los *principios éticos* —no las meras «máximas» morales— descansan en *principios ontológicos*. Los principios éticos no tienen una fuente puramente «subjetiva», en un sentido kantiano. Tienen, más bien, una fuente *objetiva*: la del *ser* mismo, las *cosas mismas*. El *ser*, que incluye tanto a la naturaleza en general como a la humanidad en particular, *existe,* y por el hecho de existir comporta el *derecho ontológico* de existir. Si existen —en nosotros— *deberes* frente a las cosas y a los seres humanos, estos deberes emanan de esos seres, no de nuestra pura espontaneidad subjetiva. De ese modo, una «ética para el futuro» se funda en la metafísica, como «doctrina del ser» —a la cual pertenece el ser humano.

Frente a esta postura se levantan diversas objeciones. Jonas se preocupa de dar respuesta a aquellas de naturaleza *positivista*, según las cuales las cosas, los seres, no comportan ningún derecho intrínseco y, por tanto, no exigen de nosotros ningún deber. Cabría añadir a lo señalado por Jonas, que para el positivismo cientificista solo existen «hechos» «axiológicamente neutros». Y cabría añadir, asimismo, que el positivismo —a pesar suyo— oculta en verdad una suerte de «metafísica» que reduce toda entidad o ser real a los meros seres empíricos, individuales. En consecuencia con esa concepción ontológica, el positivismo solo admite un concepto de conocimiento reducido que prohíbe la admisión de todo acceso a los llamados «entes metafísicos» tradicionales (el alma, Dios, los valores); en suma, prohíbe el planteamiento de aquello que Kant agrupó bajo los «profundos intereses de la razón» (concernientes a la libertad, el sentido de la historia, la intersubjetividad, el destino, el sentido de la existencia, la muerte, etc.).[89]

Pero hay *otras objeciones*, de las que es tributario también el propio positivismo, igualmente de origen filosófico —quizás lejanamente inspiradas en una sesgada lectura de las intenciones de

89. *Hua VI*, pp. 6-7 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2008, p. 52; en adelante, *Crisis*).

Kant (como posiblemente las de Schopenhauer) y de Nietzsche—según las cuales admitir presupuestos «metafísicos» de la ética es *eo ipso* dar cabida a la legitimación de las tiranías. Pero incluso desde una perspectiva kantiana inmanente estas objeciones son sin embargo inadmisibles. Recordemos que Kant destrona la pretendida «dignidad racional-teórica» (científica) de la metafísica (como «reina de las ciencias») para restablecerla en su dimensión futura (también racional) de la *praxis* y de los fines. En efecto, la concepción de Kant es que —más allá de la estructura y pretensiones «científicas» tradicionales de esta disciplina—[90] ella sigue siendo una disciplina *necesaria*, no solo en el sentido amplio de una concepción esencial (no científica) de la realidad como un *todo*, sino en aquel ámbito en el que se plantean los *problemas últimos de la razón*. Esta concepción, en mi opinión, resiste la crítica tradicional dirigida a ella desde la reducción positivista de todo saber. Desde este punto de vista, no solo la ciencia positiva sino la filosofía más escéptica desde el punto de vista «metafísico», ocultan determinadas creencias respecto de lo que es o no es real, verdadero y bueno, sea esto entendido en el modo más convencional de «lo ente», o en el sentido más sofisticado de «eventos mentales», acciones, creencias, estructuras lingüísticas, lógicas o matemático-físicas que se toman, en el punto de partida, como «válidas» o como «soportes» de una indagación racional. El propio Nietzsche, declarado «anti-metafísico» (e «inmoralista»), bajo la máscara de una lucha contra las tiranías, habría «repetido» a pesar suyo —por lo menos a decir de Heidegger—[91] la estructura *onto-teo-lógica* de la metafísica tradicional con su concepción de lo ente como «voluntad de poder».

En suma, podría decirse que diversas «máscaras»[92] generalmente disimulan en los filósofos declaradamente «anti-metafísi-

---

90. Estas son, fundamentalmente aquellas planteadas por el racionalismo alemán de Christian Wolff y su discípulo Alexander G. Baumgarten. Según Heidegger, la metafísica concebida como *onto-teo-logía* ya desde Platón y Aristóteles, habría pretendido descansar sobre el *fundamentum inconcussum* de la *cognitio humana* a partir de Descartes, e identificarse por obra de Hegel a la *lógica* y *teología*, definiéndose así como «ciencia de la idea absoluta en sí y para sí».

91. *Cfr.*, la interpretación global de Heidegger, Martin, en: *Nietzsche*, volúmenes I y II, Barcelona: Ediciones Destino, 2000, traducción del alemán por Juan Luis Vermal.

92. *Cfr.*, la expresión acuñada por Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 1960.

cos»[93] su filiación ontológica oculta: modelada en algunos casos (no todos) según su cómodo rehúso al compromiso que emana de la alteridad, y su defensa latente de un egoísmo escapista éticamente inaceptable hoy día. El positivismo cientificista, a decir de Edmund Husserl, «decapita a la filosofía»[94] al tiempo que esconde su metafísica reduccionista. Jonas, precisamente, quiere sacarla a plena luz del día. Él dice que acude a la metafísica y no a la religión, pues aquella siempre ha pretendido ser un asunto de la razón, en cambio la última requiere de una fe que —en esta época de la muerte de Dios— no puede exigir de sus lectores. Es a la metafísica a la que interroga, entonces, por el *sentido del ser*, de la *existencia*, de la *vida*.

Si contraponemos el ser al no ser, la existencia a la inexistencia, la vida a la muerte, la *pre-eminencia ontológica* absoluta la tiene *el ser*. Esto vale en todo orden de cosas; incluso si nos imaginamos un caso de sacrificio personal de la propia vida por una causa, etc., ese sacrificio debe entenderse como un «sí» a la vida (y un «no» a la muerte). La pregunta metafísico-fenomenológica aquí no es: ¿quién creó o por qué creó? etc., sino más bien, si la existencia, el ser, la vida tienen o no *un propósito,* un *fin* o un *sentido*. Ese sentido o propósito no necesita demostración: se exhibe o manifiesta allí delante de nosotros como un *factum*, con su mera presencia, con su mera existencia. El valor *último* (o fundamental) de todo ser (más allá de tal o cual valor que queramos subrayar) es el de *ser o existir*. El valor fundamental ontológico es pues de naturaleza *objetiva*, subraya Jonas, aunque se trate de una «objetividad» que no pueda ser demostrada por la ciencia positiva. Es más, esta no puede —desde sus premisas mismas— decir todo acerca de la realidad, ni tampoco su concepto de «objetividad» es el único admisible. La ciencia positiva no puede, por ejemplo, explicar el *por qué* de la *conciencia*, ni tampoco un hecho muy simple y muy evidente en la naturaleza animal, no solo humana, cual es la exis-

93. Aquí pueden agruparse —algo abusivamente, quizás— filósofos tan diversos como los neo-kantianos de distinto cuño (incluyendo positivistas cientificistas y filósofos analíticos) y seguidores de una cierta lectura extremista de la «destrucción de la metafísica» de inspiración heideggeriana (incluyendo ciertas lecturas post-modernas influenciadas por el psicoanálisis, estructuralismo o deconstruccionismo).

94. *Hua VI*, p. 7 (*Crisis*, p. 53).

tencia del *sentimiento*. La incapacidad que tiene la ciencia positiva de dar una explicación satisfactoria sobre esto no es casual, fortuita, ni pasajera. Es una incapacidad esencial. Ella tampoco puede explicar su propio quehacer como ciencia, como constitutiva de sentido y de validez. No puede explicar por qué la naturaleza ha mostrado una continuidad interna, teleológica, desde las formas más elementales de la materia hasta la emergencia de la vida. No puede explicar el propósito o fin que parece dibujado en el decurso de la naturaleza. No puede explicar cómo la emergencia de la vida en su seno constituye *ya* una manifestación de fines. La *vida humana* y su *libertad* (su capacidad de decir «no» al impulso natural) en tanto el *fin supremo de la naturaleza*, tampoco es explicable por las ciencias positivas clásicas. La propia física actual ha sacudido en sus cimientos al positivismo-naturalista clásico, al introducir el indeterminismo, el caos y los fenómenos emergentes, así como una mayor prudencia y sobriedad en el pretendido alcance de sus hipótesis predictivas.

Tener inscrito en su ser, su propio propósito que es el de ser o existir, revela un *bien*. Ser capaz de fines es un «bien-en-sí mismo», sostiene Jonas. En ese sentido afirma que la ontología (doctrina del ser) está a la base de la ética (doctrina de la acción o el deber). Por ello es que todo ser, pero sobre todo el ser humano, por el hecho de ser y vivir, exhibe un *valor absoluto* que demanda de nuestro lado un deber, una *responsabilidad*; pero ¿responsabilidad de qué? Justamente responsabilidad sobre su ser, sobre su *existencia*.

Así pretende llegar Jonas, por el desvío de una «heurística del temor», de una metafísica y «axiología», a los *principios* que deben fundar la ética. El *primero* (principio «ontológico») es el *derecho a ser*, a existir, a vivir, que se coloca ante nuestra voluntad y *demanda* ser escuchado y atendido; el *segundo* demanda que esa existencia, ese «bien en-sí», pueda desplegarse, desarrollarse, maximizarse, realizarse en la plenitud de su ser.

No basta la mera voluntad frente a estos principios; ellos exigen una *fuerza obligatoria* añadida a la voluntad. Así, el *valor de los valores* se expresa en el derecho incondicional a la vida, humanamente digna, que exige una responsabilidad a su medida.

c) Los imperativos y las leyes morales

He ya señalado que, según Jonas, el origen de la ética es la respuesta de la voluntad humana a un llamado de orden ontológico o *fáctico*.[95] El «derecho a la vida humanamente digna» no es fruto de una mera percepción subjetiva, histórica, contingente, que puede pasar con las épocas, o variar según los espacios geográficos —como otros valores variables o culturalmente determinados. El «imperativo de la responsabilidad» es la respuesta a una *exigencia absoluta*, ineludible que plantean los seres humanos y la naturaleza a otros seres humanos —pues si la naturaleza tiene valor es porque la condición de la existencia del ser humano *es* la existencia de la naturaleza.

Hans Jonas puntualiza que en éticas pasadas también se proponían sentimientos privilegiados. Así, se habló de *eros*, *eudaimonía*, benevolencia, reverencia, *amor dei intellectualis,* e

95. En mi presentación, reemplazo el uso que hace Hans Jonas de «objetivo» por la expresión «fáctico», o «facticidad» (en el sentido de la simple e incalificada «existencia»). La razón de ello es que la noción de «objetividad» *sensu stricto* está ligada, desde la modernidad, a la constitución intersubjetiva de la *validez* del más alto rango, de tipo *científico*. La explicación filosófica moderna de la constitución científica de la ciencia, por otro lado, se funda en un prejuicio, cual es la creencia en el dualismo ontológico «mente-cuerpo», «*res cogitans-res extensa*», y en el dualismo fenomenalista concomitante entre «cualidades primarias» —*objetivas*, mensurables, esenciales a la *res extensa*— y «cualidades secundarias» —*subjetivas*, dependientes de la experiencia sensible. La noción de «objetividad» propia de la metafísica u ontología dualista moderna, que tiene como base la concepción de «objetividad» que introduce la ciencia natural moderna, es pues «constituida» bajo el modelo matemático-fisicalista. No es esta, a todas luces, la concepción jonasiana de «objetivo». Alude, más bien, a la *facticidad* ontológica más primordial a la que Heidegger, por ejemplo, se refiere en su reinterpretación hermenéutica de la fenomenología trascendental, o a aquella *facticidad* que el propio Husserl reconoce como *anterior* a toda «constitución de sentido y validez» por parte de la subjetividad trascendental, *facticidad* que sería objeto de estudio de una «metafísica» o «filosofía segunda»; por ejemplo, el *factum* del *ego trascendental* mismo (que *debe existir* para poder luego decirse de él que *constituye sentido*), de la historia, de la intersubjetividad, del destino, de la muerte, etc. (*Cfr.*, *Hua XV*, p. 385; también *Hua I*, p. 182 [Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducción del alemán por Mario presas, pp. 202-203 *passim*]; entre otras obras.) Esta noción previa de *factum*, antes de toda «valoración» subjetiva —e incluso de toda *constitución* «trascendental»— del «valor», es, a mi entender, la concepción *fuerte* que Hans Jonas está tratando de proponer como *fundamento último* de su «ética de la responsabilidad».

incluso esperanza. Pero nadie casi tocó el sentimiento de *responsabilidad*. Dichos sentimientos tenían su polo objetivo en un *summum bonum,* esto es, en un ideal de absoluta identidad y perfección.

En la «ética de la responsabilidad» que propone Jonas el polo «objetivo» o fáctico no solamente no es ninguna perfección o «sumo bien», sino por el contrario lo *absolutamente contingente* (lo no necesario), lo *perecedero* (lo no inmortal) y lo *imperfecto*: este es el *otro* en tanto *otro*, no alguien supeditado a nuestra identidad. Se trata pues del otro en tanto ser fáctico, débil, frágil, indigente, inseguro que nos interpela por el solo hecho de existir, cuya mera presencia exige colocarse a su servicio, y que es libre de todo apetito de apropiación por parte nuestra. La exigencia fáctica que plantea el otro es el origen de un «imperativo de responsabilidad».

Para que este imperativo sea viable es necesario que nuestras acciones respondan a las siguientes características: 1) que tengan *poder causal*, impacto efectivo; 2) que permanezcan bajo nuestro *control*; y, 3) que sus *efectos* puedan *preverse* hasta cierto punto.

Pero de ello se derivan dos conceptos de *responsabilidad*: 1) el *formal*: que significa responder por los propios actos, o, en el caso de los padres, responder por los hijos, y/o por sus acciones. Habría aquí mayor o menor grado de responsabilidad si se ha actuado a sabiendas o con intención, etc. Este tipo de responsabilidad, empero, no es el que le ocupa a Jonas aquí. En cambio, 2) el *material* sí es el concepto de responsabilidad que le interesa a Jonas y el más pertinente para mi contexto. Él significa responder por seres cuya mera *presencia* o *existencia* (su «ser-ahí» fáctico) compromete nuestra acción. Sin embargo, en una «ética para el futuro» el problema está en la *existencia* que demanda ser *reconocida*: si «todavía no es», ella sin embargo exige «poder ser»; si ella «ya es», entonces exige poder «seguir siendo».

El *primer* «imperativo de la responsabilidad» consiste en comprometerse a defender el «derecho a la vida», esto es, a que «la vida sea»; y el *segundo* imperativo consiste en comprometerse a asegurar una «vida humanamente digna», esto es, «que la vida continúe».

d) Características de una ética de la responsabilidad

A continuación, extraeré de la obra de Jonas algunos rasgos fundamentales de la *acción responsable* de acuerdo con la definición *material* de responsabilidad:

l. La *primera* característica es la del *poder*: tiene *mayor* responsabilidad aquel que detenta mayor poder. A la inversa, *solo* puede actuar irresponsablemente aquel que detenta *alguna* responsabilidad. Por ejemplo, los dueños y el chofer de microbús o de ómnibus interprovincial son responsables tanto de los pasajeros como de los transeúntes a su paso y de los otros vehículos, en la medida que pueden ser afectados por su radio de acción. Actúan irresponsablemente —porque ponen en juego la vida, seguridad y destino de terceros— si conducen inescrupulosamente o mantienen en mal estado sus vehículos. Los objetos de su responsabilidad demandan y exigen de él una actitud *correlativa* al poder que ellos detentan sobre sus vidas. En consecuencia, allí donde determinados seres humanos ejercen *algún control* sobre otros, esto no equivale a un «poder-disponer» de ellos o de manipularlos, sino más bien significa una mayor *obligación* para con los mismos. Desatenderse de esa obligación, constituye una irresponsabilidad moral.

2. El *segundo* rasgo es el de la *unilateralidad*: la responsabilidad se dirige uni-direccionalmente *desde* aquel que detenta mayor poder *hacia* aquel que es su correlato, el que depende del poder del otro. Se trata de una relación *desigual*, no en dignidad aunque sí de *situación*.

3. El «imperativo de la responsabilidad» es además *incondicional*: no está sujeto a retribución alguna y descansa en el absoluto reclamo que proviene del ser fáctico que plantea la exigencia (a partir de su precariedad), y en la absoluta entrega de parte de aquel que se encuentra en la situación de poder.

4. El siguiente rasgo constituye la *totalidad*, por la cual la responsabilidad *no* es *específica*, limitándose a un aspecto en desmedro de otros, *ni ocasional*, activa en ciertos momentos y en otros no. Este rasgo ya se vislumbra en la relación que debería entablar todo Estado (representado por su gobierno) con sus ciudadanos (en materias de salud, educación, socialización, etc.). La precariedad tanto de los infantes como de los ciudadanos en

la vida pública en general exige la responsabilidad *total* por parte de los padres, autoridades y gobernantes, detentores de poder respecto de aquellos.

5. La *continuidad* es otro rasgo fundamental del ejercicio de la responsabilidad. No debe en ningún momento interrumpirse, como en el caso de los padres, hasta que el individuo llegue a su edad adulta; en el caso de los gobiernos, no debe suspenderse ni en la *transición* de un gobierno a otro. La continuidad se expresa además en la *transición* de la vida privada a la vida social, por lo que el Estado juega aquí un papel fundamental en la educación.

6. El *futuro* es el sexto rasgo de esta «ética de la responsabilidad». En efecto, el imperativo no puede agotarse en el presente. La meta de la crianza es permitir el desarrollo orgánico y total del individuo. El futuro además es el objeto de la responsabilidad del presente; y es el objeto más *precario*, más indefenso, puesto que —en la actualidad— el futuro carece de una presencia capaz de exigir en el aquí y ahora. La relación del ser humano con el futuro es absolutamente *unilateral*, del presente hacia el futuro, puesto que este último carece de presencia tangible. Las acciones del presente —respecto del futuro— tampoco son inmediatamente eficaces. En cuanto a la *fragilidad* del futuro, este tampoco puede reclamar al presente sus errores, pues la humanidad del presente no existirá más cuando en el futuro se sufran las consecuencias de los actos del presente.

Otro aspecto de la relación a futuro del «imperativo de la responsabilidad» es el hecho que el devenir histórico que conduce al futuro no es como el devenir o desarrollo orgánico; es decir, el futuro *no es* intrínsecamente *mejor* que el presente, como ingenuamente se pensó desde ciertas concepciones escatológico-utópicas o cuando la noción de *progreso* se populariza desde la modernidad. No es necesariamente un «sumo bien»; por el contrario, su rasgo —respecto de nosotros— es el de la contingencia y fragilidad. La obligación respecto del futuro es que «llegue a ser», es una obligación de la humanidad presente, pero no es fruto de una necesidad histórica. La fragilidad del futuro se muestra en aquellas aparentes «regresiones» de la historia que plantean las barbaries humanas contradiciendo supuestas conquistas de una humanidad civilizada (en el siglo XX los genocidios de Hitler, Stalin, Pol Pot, Sendero Luminoso, y tantos otros,

son ejemplos de los horrores de los que siempre el ser humano es capaz).

Otra pregunta que puede surgir es la de la *extensión* de la responsabilidad de la humanidad presente respecto del futuro. Aquí hay un problema serio. La razón estriba en la *mayor imprevisibilidad* de las acciones humanas respecto de sus efectos futuros, de lo que sucedía en tiempos pretéritos. Pareciera que esta afirmación es algo errónea puesto que el conocimiento analítico-causal, del que disponen las ciencias naturales en el presente, es mucho *más preciso* que antaño. La paradoja se comprende, sin embargo, si se observan los cambios veloces, cotidianos, que ha introducido la civilización tecnológica sobre la faz de la tierra desde el siglo XX. Signo de la civilización tecnológica occidental es su dinamismo permanente, inédito. Este dinamismo impide a la humanidad actual predecir acertadamente lo que ocurrirá el día de mañana, ni siquiera predecir muchas de las invenciones que serán las próximas en aparecer. Este dinamismo, por ende, desafía todo cálculo, toda ecuación cibernética al servicio de la previsión.

De allí que toda previsión —para ser responsable— necesariamente tiene que ser *preventiva,* y preocuparse por evitar desastres que puedan ser desatados por las acciones del presente. De allí que esta «ética de la responsabilidad» dé preferencia al *papel heurístico* de una *profecía del desengaño* sobre una profecía de la «salvación escatológica terrenal». El alcance de las acciones del presente en el futuro es *inimaginable*, absolutamente inédito. Por ello no se puede señalar con certeza. Los países en desarrollo como el Perú, en numerosas oportunidades se han fijado planes de una o dos generaciones para ponerse al día con las naciones desarrolladas, tomando para ello modelos preestablecidos. Pero ya se conoce el desenlace: abundan las sorpresas, y las desagradables, no los resultados esperados. Esto, pues, debe llamar a reflexión.

Lo que no se puede ocultar es que la responsabilidad que recae sobre la humanidad actual es, a todo nivel, abrumadora.

e) Caso paradigmático del «imperativo de la responsabilidad»

Uno de los problemas graves de la «ética de la esperanza» utópica fue su falta de un modelo *concreto* del «nuevo Adán» y del esperado «reino de la libertad». Señalé cómo dichos mode-

los eran, según Bloch mismo, fruto de un *sueño* y de un *deseo* de superación por parte de la humanidad; y cómo se planteaban esos objetos de deseo en un futuro todavía *escondido*. Todo el esquema resultaba ser «ideal» no solamente en cuanto al *telos* aspirado, sino también en cuanto al *modo de llegar* a él; puesto que se usaban modelos teóricos y estructuras conceptuales que, aunque quizás se infirieron inductivamente de casos concretos individuales históricos, fueron erigidos en *teorías totalizadoras* de aplicación al movimiento complejo de la historia humana —escapando a la posibilidad de verificación e incluso cayendo, las más de las veces, en «infirmaciones» (esto es, en falsaciones no exitosas, o «síntesis de experiencias discordantes» en lugar de «concordantes»).

Por el contrario, la «ética de la responsabilidad», de orientación futura, sin límites, no queriendo caer en la nebulosa de sentimientos arbitrarios, toma su punto de partida en un caso ya dado, concreto y que está enraizado en lo más profundo de la naturaleza humana. El esquema que propone Jonas es muy simple y, sin embargo, para evitar malentendidos y distorsiones, es necesario describirlo con cuidado.

El *arquetipo* de *responsabilidad natural*, de aquella exigida de modo *unilateral*, *incondicional*, *total*, *continuo* e *indefinido* por parte del beneficiario respecto de su agente, es la responsabilidad paterna y materna.[96] Esta responsabilidad *natural*, es la más fuerte, y si no existiese, no podría tampoco ser concebida la responsabilidad artificial o *contractual* (aun cuando esta sea a la larga mucho más definida). Por ello, Hans Jonas utiliza dicho modelo para describir la naturaleza del «imperativo de la responsabilidad».

¿Quiénes son los correlatos de la responsabilidad paterna y materna? Son unos cuantos individuos, fruto de la propia procreación. Dichos individuos importan, cada cual, en su irrepetible, irrevocable, individualidad (aun cuando la identidad de los mismos en el inicio esté absolutamente inacabada). Hans Jonas deja sentado aquí uno de los fundamentos primarios del «im-

96. La concepción jonasiana de la «ética de la responsabilidad» ha sido motivo de inspiración de las llamadas «éticas del cuidado» y éticas orientadas al problema del género. *Cfr.*, el tenor del trabajo de Angelika Krebs, de la Universidad de Francfort y especialista en filosofía feminista (editora de *Gleichheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2000, y autora de *Arbeit und Liebe*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2002).

perativo de la responsabilidad»: que los objetos primarios de la responsabilidad humana son *otros* seres humanos.

Este otro ser humano, a la sazón el infante recién nacido, es un ser que, por el hecho *de ser* (existir), tiene inscrito en el fondo de su naturaleza el *propósito* o *fin* de existir.[97] En tanto «fin-en-sí-mismo», es un *bien*, no un mero medio o instrumento para otra cosa, sino un «bien-en-sí-mismo»; es, por ello, un «valor» —en este sentido *fáctico* y previo, no «arbitrariamente constituido». Así, todo infante, todo ser humano *desde que existe*: es un *valor*, el valor de los valores, que es el de «ser vida».

Ahora bien, este *ser*, por el «hecho de ser» tiene el *derecho absoluto* a *conservar* su vida, a seguir existiendo. Pero tiene además el derecho de *acrecentar* su vida, a desarrollarse humanamente. El fundamento *ontológico* de la responsabilidad es justamente que «haya ser», que «haya vida» y que esta tenga la posibilidad de ser *digna*.

La responsabilidad paterna y materna es *unilateral*: el derecho del recién nacido es *previo* al deber del adulto. El «deber ser» del infante reclama el «deber hacer» responsable de los padres (su acción ética, responsable). Desde este punto de vista, se puede decir que la naturaleza, antes que un paraíso a realizar, es un bien a preservar y a desarrollar.

Es unilateral, pues la fragilidad, contingencia, precariedad de este infante, su constante peligro de perecer (su «suspensión en el no-ser»), su radical insuficiencia, su máxima facticidad (su «esto-aquí» total) son una *exigencia absoluta* a una *acción unilateral*, de parte de ambos padres por instinto, y de todo adulto por extensión y en general.

Es, además, una responsabilidad *incondicional*; no hay retribución posible que se pueda exigir de esta demanda absoluta. La actual y habitual mercantilización de las relaciones humanas se ve aquí contradicha patentizando su «no naturalidad». El infanticidio no es solamente un crimen *activo*; es también, y las más de las veces, un crimen *pasivo*, de omisión. No me refiero solamente a los padres, sino a todo adulto en toda sociedad: el que mueran

97. A esta «facticidad de la existencia» Edmund Husserl igualmente le reconoció una *teleología* inmanente, expresada en el desarrollo «onto-filo-genético» del individuo, y en las tendencias de la humanidad histórica. *Cfr.*, *Hua XV*, Texto nº 34, pp. 593-597, *passim*. Véase este tema, en el ámbito de la «autoconstitución del yo», en el primer capítulo de esta obra.

niños por hambre y abandono, o el que sean objeto de diverso tipo de aberraciones por parte de los adultos, constituye el más grande pecado en el cual pueda incurrir la responsabilidad humana.

La responsabilidad paterna y materna hacia los infantes es *total*: no solamente se extiende a su cuidado material mínimo (al mantenerlos con vida) sino a la calidad de su vida, en cuanto a la salud y en cuanto al desarrollo total de sus facultades, sentimientos, carácter, etc. Debe ser *continua* y no ocasional, ocupándose de la *conservación* de la existencia y del *desarrollo* de su historia individual humanamente plena.

La responsabilidad paterna y materna se extiende *en el futuro* por lo menos hasta la adultez, hasta cuando el nuevo individuo sea a su turno capaz de responsabilidades respecto de otros seres humanos.

La *evidencia privilegiada*, la certeza racional de este «imperativo de la responsabilidad» se manifiesta pues en lo *concreto*, en lo urgente del devenir, de la temporalidad, de aquello que —en el tiempo y en la historia— está justamente amenazado por la corrupción o es *mortal*. Esta «ética de la responsabilidad» mira al ser humano y al futuro «bajo la especie de la temporalidad» (*sub specie temporis*) y no bajo la «especie de la eternidad» (*sub specie aeternitatis*).

Por eso, sostiene Jonas, el *primer paradigma* de la «ética de la responsabilidad» también es el germen inicial de toda condición humana. Este paradigma *natural* debe servir de basamento concreto de la responsabilidad política y educativa del país. Señalé más arriba que podía prestarse a malentendidos. Y en efecto, esto es así, si pensamos la connotación negativa de actitudes paternalistas. Una «actitud paternalista» es en efecto negativa si tomamos en cuenta que esta actitud tiene su origen en una época donde la relación de los padres a los hijos es de carácter autoritario, vertical; hasta llegar a extremos del poder sobre la vida y la muerte de la familia como en el Derecho Romano. Este paradigma fue llevado a la concepción del Estado, y las peores tiranías se han justamente constituido bajo su aprobación. En el Perú, incluso, hasta no hace mucho tiempo, se disimulaban en ciertos fundos u hogares formas de esclavitud de niños bajo la figura de «hijos» o «hijas» a los que se los obligaba a realizar tareas domésticas (u otras más abyectas).

No es esto en absoluto lo que tiene Jonas aquí en mente. La actitud de la responsabilidad introduce por el contrario un cam-

bio cualitativo en la noción de *poder*. Dije más arriba que cuando más poder se detenta, mayor es la responsabilidad correlativa. El *poder* es aquel que seres humanos tienen respecto de otros seres humanos. El *poder* que tiene el padre en el hogar es —visto a la inversa— su absoluto e incondicional *deber* de dedicación al infante, a costa de todo tipo de sacrificios personales. El *poder* de los educadores en las aulas, no es el de manipular ni ideológica ni personalmente a los educandos, sino el del *deber* incondicional de contribuir a su desarrollo responsable, que no es el mero deber de transmitir un grupo de contenidos, ni de manipular con técnicas dichos contenidos y hacer de los educandos máquinas repetitivas, sino más bien la responsabilidad absoluta de contribuir a que ellos —antes que repetir— aprendan a reflexionar, a discernir, a desarrollar espíritus críticos y a adquirir actitudes de entrega, de disponibilidad, de responsabilidad frente al prójimo. El político y gobernante no tiene el *poder* para disponer de la vida o la muerte de sus ciudadanos, ni el poder para explotar a su pueblo en su beneficio personal. *Poder* es sinónimo de *responsabilidad incondicional*, *total*, *continua*, *futura*, *unilateral*, de entrega, disposición y sacrificio.

Tiene *poder* aquel del cual dependen otros seres humanos. Visto así, todo ser humano ejerce un cierto poder, aunque mínimo, sobre otros seres humanos, salvo quizás los niños, los más indefensos en la escala de la humanidad. El «imperativo ético de la responsabilidad» quiere introducir un *cambio* profundo, cualitativo, en la noción de poder. Ese cambio exige incondicionalmente de los gobernantes y de todo aquel que detenta cualquier tipo de poder, *responsabilidad absoluta* por asegurar el «derecho a la vida» de los ciudadanos desde su nacimiento en las maternidades hasta su vejez. El deber absoluto de los gobernantes de actuar a favor de la vida debe expresarse en asegurar maternidades, hospitales, orfelinatos, hospicios de toda índole para evitar la existencia precaria y en peligro de muerte de ciudadanos desvalidos (niños, enajenados y ancianos). Debió expresarse igualmente en el tratamiento de la subversión, jamás poniendo la vida de nadie en juego, ni en las ciudades, ni en el campo ni en las cárceles.[98]

98. Esta invocación que muchos realizaron durante los veinte años de violencia terrorista en el Perú (1980-2000) fue lamentablemente desoída por agentes del Estado, «en determinados momentos y lugares», como señala documen-

El «derecho a la vida», imperativo ético natural, es también un derecho que demanda una responsabilidad *política* (y de ningún modo acaba con los padres, en el hogar). La importancia de los educadores es la de asegurar que el sentimiento de la «responsabilidad por la vida» sea despertado desde la más tierna infancia en las escuelas.

En cuanto al derecho a una «vida humanamente digna», este es un valor *fáctico* que reclama también una *incondicional y unilateral responsabilidad política*, cuya omisión constituye un crimen de lesa humanidad. La responsabilidad política debe expresarse en esfuerzos sin tregua por transformar las estructuras inoperantes de la sociedad que avalan profundas injusticias, exclusiones, desigualdades económicas e impedimentos para la producción y la obtención de trabajo. El tránsito de la vida individual a la vida social, así como la transición del dominio de lo privado al dominio de lo público, también es responsabilidad del poder político. La posibilidad de una *formación educativa* sólida es un *deber absoluto político* frente a los ciudadanos, siendo la responsabilidad política continuación de la responsabilidad paterna. La responsabilidad política incluye además, en la tarea formativa, el permitir el desarrollo en responsabilidad de ciudadanos que en el futuro desempeñen el cargo político, con un sentido de entrega. Por eso es que la *dimensión a futuro* de los detentores de la responsabilidad política es mucho mayor que la paterna, puesto que se extiende a la posibilidad de la nación de seguir subsistiendo y creciendo en la posteridad. Todo error u equivocación política no es un mero traspiés en la *praxis* gubernamental; se trata por el contrario de actos cuya responsabilidad es absoluta y unilateral, pues afectan a la nación entera (su vida o dignidad) y a su futuro. Por ser la responsabilidad política mayor, la sanción respectiva de los actos públicos debería ser mayor, implacable y ejemplar.

El imperativo de la responsabilidad, tomando su modelo del caso concreto, natural de la responsabilidad paterna está, por tan-

---

tadamente el *Informe Final* de la «Comisión de la Verdad y de la Reconciliación» —a pesar de las protestas y pretendidos desmentidos de las partes interesadas. *Cfr.*, *Hatun Willakuy, Versión abreviada del Informe Final de la CVR-Perú*, especialmente el capítulo 4. No existe total garantía que esto no se vuelva a repetir, o que no esté actualmente repitiéndose.

to, en las antípodas del paternalismo autoritario, tutelario, que genera abuso —del lado del poder— y absoluta irresponsabilidad —del lado de los gobernados. Me parece que este imperativo categórico incondicional de eticidad, en situaciones críticas extremas como las que vivió la nación peruana en las últimas década del siglo XX, de ser asumido reflexivamente por los detentores de mayor poder (el poder político y el de las ideas, como el de los educadores, periodistas, etc.) puede abrir justamente *horizontes de esperanza* y vías concreta para superar las «crisis de valores» que no solamente amenazan la dignidad de los ciudadanos (o de sus miembros, a los que ni se les reconoce el papel de ciudadanos) sino la supervivencia misma de los cuerpos sociales.

III
EL PERÚ EN SU HORA CRÍTICA: ENTRE LA ESPERANZA Y LA RESPONSABILIDAD

§7. **Por una utopía responsable**

Rebasa los límites de este capítulo (ya demasiado extenso por lo demás) tocar el problema de la viabilidad política de los principios de la «ética de la responsabilidad». Mi fin fue proponer una reflexión en torno a los *principios ontológicos* de dicha ética bajo perspectivas novedosas y con mayores posibilidades humanas de ejecutarse.

Muchos puntos han quedado en el aire y requieren todo tipo de estudios complementarios. Aquí, para concluir, solo quiero dejar sentado que —a pesar de varios argumentos esgrimidos a lo largo de estas páginas— la «ética de la responsabilidad por el futuro» tiene que relacionarse con el *ideal progresista*, pero despojado este de mitos irresponsables.

Señalé este tema pues me parece vital en relación al ideal educativo y los contenidos que se transmiten hoy como «conocimientos». A mi entender, uno de los conceptos falsos que se han vehiculado durante mucho tiempo a través de la educación es aquel de *progreso*.

Signo de los tiempos, en occidente, es la noción de «progreso» (así como de «desarrollo», «evolución», y tantos más que

continuamente aparecen para desplazar a los anteriores) y que, habiendo tenido originalmente una connotación *individual* (orgánica o moral) se extendió a todo campo (intelectual, moral-social, técnico). Se refiere a una tendencia observable en los cambios actuales; pero también se refiere a un compromiso *voluntario* personal (llamarse «progresista» comporta fe, juicio y compromiso con el futuro y la historia global). No se tiene en cuenta solo el bienestar material (una mejor vida) aportado por la técnica, sino también una «mejor humanidad».

Una opinión extendida (en verdad, desde los mismos albores de la modernidad y la revolución científica) afirma que las ciencias —pero sobre todo las naturales— han «progresado». En cambio, según la misma opinión común, las ciencias históricas, sociales y humanas (incluyendo a la filosofía) parecerían haberse quedado atrás.

He aquí un llamado a los educadores: el hecho que todavía no tenemos un conocimiento del ser humano, de la sociedad y de la historia comparable al de las ciencias naturales se debe justamente a que esos objetos *no son cognoscibles en el mismo sentido* que las ciencias naturales. Todo lo «natural» en el ser humano y en las sociedades históricas que puede ser conocido al modo de las ciencias naturales es justamente lo *periférico* en ellos, pero de ningún modo lo esencial. Para comenzar, el conocimiento científico-natural cree ser axiológicamente neutro (aunque *de facto* nunca lo sea); pero en el conocimiento de lo humano es más difícil hacer pasar esta pretensión. El conocimiento de lo humano, histórico-social, es, asimismo más claramente «no acumulativo» que el científico-natural.[99] Cierto aspecto de datos factuales puede sin duda incrementarse, pero la *verdad* acerca del ser humano solo puede ser planteada y respondida de una manera única por cada época histórica. El ser humano, y su dimensión histórico-social, no es algo permanente, perenne, que le permita ser predecible. La *verdad* respecto del ser humano en

99. *Cfr.*, Kuhn, Thomas en *La estructura de las revoluciones científicas*, Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica [*Breviarios*], 1992, traducción de Agustín Contín. Aquí presenta argumentos convincentes en contra de la común creencia en el progreso y carácter acumulativo de la ciencia natural misma. Progreso y acumulación relativos podrían detectarse en el desarrollo inmanente de la «ciencia normal» en el marco de un paradigma dado, no así incalificadamente a lo largo de la historia.

el siglo XIX por ejemplo, revela sobre todo cómo el ser humano se miraba a sí mismo y se auto comprendía en aquella época.

Así pues, para el ser humano, lo que *él es* depende en una gran medida de cómo él *se mira*. Por ello, en lo humano e histórico-social, hablar de *progreso* o de una *mejor manera de mirarse* por parte del ser humano no tiene sentido. Cada sujeto histórico o época histórica tiene un modo distinto, cambiante de auto-interpretarse. La pretensión de desarrollar conocimientos fijos, determinados por leyes que permitan predecir el comportamiento de los seres humanos es un *error* en los principios mismos y persistir aún en ello en la actualidad, es persistir en la «historia de un error».

No es pues posible transmitir educativamente «técnicas del progreso» de los pueblos. Lo que sí hay, innegablemente, es progreso, desarrollo y evolución *individual* para alcanzar excelencia moral, virtud, a través de la interacción social. Esto lo comprendieron los griegos mejor que nosotros. La educación es *perfeccionamiento*, que puede seguir durante toda la madurez y mientras el individuo viva. Este podría ser el sentido de una *utopía personal*. Pero que la lucha por el perfeccionamiento pueda detenerse en algún momento, hallar «plena satisfacción», es algo que no se puede afirmar.

Por cierto también hay progreso de la *civilización*, en cuanto a progresos en el orden social, económico y político; en la seguridad y comodidad de vida, en medicina, en recreación, transportes, calidad de leyes, comunicaciones, procesamiento de datos, en la dignidad pública reconocida, en mejores instituciones, etc. Pero que la *humanidad* sea hoy mejor que hace quince siglos, es una patente falsedad. El progreso mencionado —por otro lado— no ha sido lineal, permanente, ni en la mera dirección del «menos» al «más»; ha sufrido más bien profundas regresiones a la más abyecta barbarie. El progreso científico y tecnológico nos ha enceguecido: se presenta al modo de una procesión triunfal brillante. Pero no nos equivoquemos. El desarrollo profundo que necesita nuestro país (como muchos otros países del orbe) en todos esos campos mencionados, absolutamente necesario, no trae por añadidura al «ser humano bueno» del futuro. Es más, la situación peruana sigue siendo tan crítica en la actualidad, que pienso que solo con una transformación profunda y ética, con la asunción de una *responsabilidad* incondicional desinteresada, podrá también lograrse el progreso deseado en los campos social, económico,

cultural, científico y tecnológico. No solo progreso, claro está, sino la transformación profunda que se requiere en dichos cambios.

El «imperativo de la responsabilidad» debería guiar a los peruanos de hoy, desde aquel político que detenta mayor poder hasta el último ciudadano, para transformar y revertir un orden de cosas intolerable, donde la vida y la dignidad ocupen el primer sitial.

§8. **Por una esperanza responsable**

Para terminar quería dedicar unas reflexiones al problema de la *esperanza*. El discurso anterior pareciera inclinarse igualmente por un pesimismo en cuanto a las posibilidades humanas de superación. Nada más alejado de mi intención. En estas cuestiones, los sentimientos inmaduros del optimismo o pesimismo no juegan ningún papel. Por otro lado he señalado constantemente mi creencia en el poder insondable del ser humano para superar la negatividad.

Quiero rescatar la visión de inteligencias superiores y profundamente compasivas por la miseria humana, que no vieron los lados negativos de su inalcanzable ideal utópico. Esa visión y esperanza hay que rescatarla en la *humildad* de su contenido humano positivo.

Rescatar el «principio esperanza» es introducirle *sobriedad* (olvidando por el momento el entusiasmo); es introducirle una pequeña —pero necesaria— dosis de *miedo* (sobre las posibles consecuencias apocalípticas de las ideas y acciones que se ponen en marcha). No se abandona la esperanza, pero sí se la matiza con el miedo. O a la inversa, si el miedo ahogó al ciudadano en el Perú de las dos décadas de violencia armada (pues se pudieron percibir las consecuencias apocalípticas de ideas y acciones de inspiración «utópica»), es necesario hoy infundirle *esperanza*: en la capacidad que tiene todo ser humano —mientras hay vida— de levantarse de su miseria y abandono, de construir una patria mejor. Ambos, miedo y esperanza ciegos, son dos extremos, que deben buscar *equilibrio* en el justo medio (virtuoso) de la *responsabilidad*.

Por eso aquí es pertinente tocar el tema de la *libertad*. ¿Qué libertad nos es permitido esperar? Nuestra radical finitud nos impide caer en el mito de una libertad según la condición de un

espíritu puro. El «reino de la libertad» no puede querer decir *dejar atrás* para siempre el «reino de la necesidad». ¿Cómo —pregunta Jonas a Bloch— puede ser «superior» y «más digno» el navegar un yate por placer, que conducir —por ejemplo— una bolichera por la necesidad (y con la *dignidad*) del trabajo de la pesca? Las preocupaciones por la existencia material *no son* un insulto a la dignidad humana —como parece sostener Bloch. Es más, no me parece que ni siquiera Marx quiso decir que habría ruptura entre el «reino de la libertad» y el «reino de la necesidad». Sostuvo más bien que el «reino de la libertad» se levantaría *sobre la base* de la necesidad, no dejando a esta atrás. Lo que *atenta* más bien contra la dignidad humana es la carencia de posibilidades de trabajo, o la imposibilidad por parte de los ciudadanos de ejercer la actividad que les permita sustentar su vida física y su desarrollo humanamente digno.

Y es que la libertad, correctamente entendida, quiere decir justamente lidiar continuamente con la necesidad. La libertad conlleva sus peligros: por el caos que trae, por el individualismo excesivo que puede acarrear; pero querer anularla en su imperfección no es sentar las condiciones de la liberación del ser humano, sino de su muerte como humano. Nuestra *imperfecta libertad* es pues, continuo e inacabable compromiso con la necesidad; esta es la condición de nuestra insuperable finitud.

La perfección del ideal (el «sumo bien») perseguido desde antaño por la humanidad, siempre deberá servir de guía, de modelo y de «estrella polar», para nuestro continuo perfeccionamiento. Hacia él deberemos tender con esperanza, y según él deberán modelarse (y respetarse) las leyes.

> Quizás la esperanza que cabe después de Auschwitz e Hiroshima (es decir, después de todo genocidio) es solo esta: no dejemos el futuro al infierno porque el infierno siempre está con nosotros. *Sobrevivir como ser humano* es ya un acto de esperanza [...] Actuar con realismo en el mundo de hoy es actuar con moralidad.[100]

100. Moltmann, Jürgen, *et al.*, «Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroschima?», en: *El futuro de la esperanza*, *op. cit.*, p. 130.

CAPÍTULO IX

VIOLENCIA Y RAZÓN. LA PARADOJA DE UNA RELACIÓN

El siglo XX ha sido particularmente violento para la humanidad, sintiéndose sus efectos a nivel globalizado de modo inédito en la historia. El desarrollo de la ciencia y la tecnología no solo ha brindado cierto progreso en la liberación de las ataduras del ser humano respecto de la naturaleza. Ha hecho posible poner en manos de la humanidad los medios e instrumentos capaces de aniquilarla. Por ello, si tradicionalmente pudo pensarse que la violencia estaba atada a los instintos y pasiones humanas más primarios y oscuros, en oposición al desarrollo de la racionalidad esclarecida, durante el último siglo numerosas reflexiones han intentado penetrar en los misterios de la esquiva relación entre violencia y razón.[1] Por otro lado, un tema muy a la moda en los círculos intelectuales desde las últimas décadas del siglo XX es la llamada «crisis de la modernidad y las aporías de la filosofía del sujeto»,[2] que se entiende como crisis del modelo de racionalidad introducido operatoriamente por la revolución científica entre los siglos XVI y XVII y tematizado en su horizonte teórico y dimensión práctica por la filosofía moderna en los siglos XVII y XVIII. En suma, la solidez catedralicia de la razón moderna que extendió sus arcos y columnas sobre una *doxa* trivializada (donde tradicionalmente se desterró a la violencia y a la sin-razón), se ve hoy sacudida desde sus fundamentos, y que la otrora dulce venganza del sabio trastabillante frente a la burla de la lechera, termina atascándose en su garganta.[3]

---

1. Cotta, Sergio, *Why Violence? A Philosophical Interpretation*, Gainesville: University of Florida Press, 1985, p. ix.

2. Angehrn, Emil, «Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne», en: *Philosophische Rundschau*, 33: 34, 1986, pp. 165-209.

3. Waldenfels, Bernhard, «The Despised Doxa: Husserl and the Continuing Crisis of Western Reason», en: *Research in Phenomenology*, New Jersey: Humanities Press Inc., vol. XII, 1982, p. 21; *cfr.*, también, Platón, *Teetetos*, 174 A -176.

No es fácil una aproximación a dos fenómenos tan controvertidos y cuya relación sigue siendo obstinadamente opaca y paradójica respecto de todo intento de clarificación. Mi modesta reflexión en esta oportunidad es, pues, solo tentativa y consciente de brindar una perspectiva muy unilateral entre otras posibles, incluso otras que podría eventualmente ofrecer. El marco general está constituido por el origen de esta relación en la modernidad, relación establecida por el «y» conjuntivo y que expresa una tensión entre ambos términos entre los que se establece identidad en la diferencia o co-pertenencia en la oposición. Examino al inicio y sucesivamente dos postulados o teorías antitéticas sobre esta relación; enseguida discuto la posibilidad de que ambos postulados compartan —más allá de su aparente contradicción— convicciones de principio sobre las que se ciernen, desde muy temprano, sospechas en torno a su legitimidad. Luego interrogo las consecuencias de los fracasos fundacionales de ciertas empresas especulativas y del proceder científico en el siglo XX, consecuencias que suscitan en Heidegger ciertas reflexiones en torno al concepto de racionalidad. Por último, y a modo de conclusión, me atrevo a extraer ciertas lecciones del viejo Husserl en su esfuerzo por restituir un cierto sentido legítimo al ideal de la racionalidad filosófica, anotando que para ello habrá que reconducirla a aquel espacio que la modernidad persistentemente ignoró: el de la finitud de la *doxa* o del mundo de la vida. Solo así, pienso, se podrá restablecer la *sana oposición* entre razón y violencia.

§1. **Primer postulado: la razón opuesta a la violencia**

Propongo como hipótesis que este postulado tiene su origen en el «concepto de sí» de la racionalidad moderna. En terminología hegeliana, este sería su momento «para sí», vale decir, esta es la «conciencia» que tiene «de sí» la racionalidad moderna.

En apretada síntesis, y en una mirada fenomenológica de la historia del pensamiento, recordemos los momentos principales del surgimiento y consolidación de la modernidad. Alrededor del siglo XV Europa atraviesa cambios profundos que sin embargo auguran tiempos mejores: el Humanismo y el Renacimiento consolidan el desmoronamiento del cosmos teo-céntrico medieval, fenómeno que se viene preparando desde aproximadamente el siglo XIII. Un nuevo concepto de racionalidad se va formando en

un clima de *libertad*, *autofundación* y *auto-encadenamiento* —expresado en la llamada «emancipación del individuo» y «afirmación de su subjetividad»—[4] respecto de tutelajes de la iglesia, de las autoridades tradicionales y de las fuerzas oscuras de la naturaleza. La «revolución científica» con Kepler, Copérnico y Galileo entre los siglos XVI y XVII viene a coronar un movimiento vertiginoso que ha conocido la separación entre los poderes del Estado y de la Iglesia, la consolidación de la monarquía, los viajes de descubrimiento y los horizontes inéditos abiertos al comercio y al mercantilismo. Nacen las teorías políticas impulsadas por el éxito del ideal científico que empieza a mostrar sus frutos.

La esencia de la *revolución científica* no constituye, empero, una mera agudización de los medios de observación y de control de los fenómenos a través del uso de novedosos instrumentos empíricos; tampoco —como ingenuamente lo habría propuesto Francis Bacon (1561-1626)— una aproximación a lo real que descarta todo uso de conceptos abstractos, o una feliz empresa que apenas entonces descubre el uso de medidas y del cálculo matemático. Estos tres aspectos ya se daban en la ciencia antigua y medieval. La revolución científica es posible más bien debido a una matematización del universo[5] que conlleva una transformación profunda en el concepto de razón subyacente, y que se viene preparando desde el medioevo. Esta matematización del universo no ha de entenderse como la simple necesidad de aprender el lenguaje matemático con el objeto de poder descifrar el universo, el cual se supone se halla escrito con caracteres como «triángulos, círculos y figuras geométricas».[6] Más bien ha de entenderse a partir de una interpretación prudente de la formulación que hiciera Galileo Galilei (1564-

---

4. Heidegger, Martín, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen: Niemeyer, 1975, p. 74.

5. *Cfr.*, *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008; traducción de Julia Valentina Iribarne; en adelante, *Crisis*), especialmente §9.

6. Galilei, Galileo, *Il Saggiatore* (1623), §6, citado por Solís, Carlos (editor y traductor) en su «Introducción del traductor» a los *Discorsi* (1638), en: Galilei, Galileo, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editora Nacional, 1976, p. 29. *Cfr.*, así mismo el papel que en dicha matematización de la naturaleza cumple la distinción galileana (cuya denominación es primero aportada por Boyle) entre «cualidades primarias» (*primi e reali accidenti*) y «secundarias» (los accidentes ligados a la afección de los sentidos) (*ibid.*, p. 24), y la transformación —también galileana— del «método resolutivo-compositivo» medieval (del siglo XIV) (*ibid.*, p. 26).

1642) del principio de la inercia en sus *Discorsi* de 1638: «Imaginémonos un móvil proyectado sobre un plano horizontal del que se ha quitado el más mínimo roce; sabemos ya que en tal caso, y según lo que hemos expuesto detenidamente en otro lugar, dicho movimiento se desenvolverá sobre tal plano con un movimiento uniforme y perpetuo, en el supuesto de que este plano se prolongue hasta el infinito».[7] Lo importante en esa formulación galileana —como el propio Heidegger observa— estriba en el «yo imagino», «yo me represento» o «yo concibo» (*mente concipere*) un móvil. Esto es, este juicio no se extrae de la percepción u observación de los fenómenos. Es más bien *la mente* la que, proyectando anticipadamente su concepto ideal de naturaleza (como dominio de la conexión espacio-temporal uniforme de los movimientos y cuerpos), somete a los fenómenos observados a una *hipótesis previa* racionalmente concebida. El carácter matemático de este nuevo proyecto del saber que caracteriza a la modernidad no está, pues, constituido por un uso o desarrollo de las matemáticas en sentido específico, sino por un cierto concepto de la racionalidad como fuente de una *mathesis universalis,* de un orden y una medida *a priori* que se impone a los fenómenos y exige de ellos que se acomoden a él.[8]

Renato Descartes (1596-1650), en sus *Regulae ad directionem ingenii*,[9] señala claramente el problema planteado a la filosofía por la ciencia moderna, y por el desarrollo particular de la geometría y de la aritmética: se trata de fundar la filosofía según los criterios puramente racionales de la *evidencia*, de la claridad y de la distinción, a través de la puesta en obra de aquellas facultades de la razón que carecen de contaminación sensible: la *intuición* (que requiere previamente del proceder analítico-resolutivo conducente a lo simple, a la unidad de medida) y la *deducción* (o proceder sintético-compositivo que puede según Descartes restituir la complejidad del cosmos según un orden establecido a partir de la unidad de medida).[10] Así, en opinión de Descartes, el *método* es

7. *Ibid.*, p. 384 (Jornada Cuarta). *Cfr.*, igualmente las expresiones usadas por Galileo en la presentación de los «Teoremas» desde la primera Jornada: «representémonos», «supongamos», «imaginemos arbitrariamente», «argumentemos *ex suppositione*», etc.

8. *Cfr.*, Heidegger, Martin, *op. cit.*, pp. 49-91 *passim*.

9. *Cfr.*, Descartes, Renato, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, traducción e introducción de Juan Manuel Navarro C., IV Regla, pp. 78-87.

10. *Ibid.*, Regla III, pp. 72-77; Reglas V-XIV, pp. 87-154.

coextensivo con la razón, no un mero «instrumento» ajeno a ella. Por ello es que Descartes insistirá que solo hay *una* ciencia, *un* método y *una* razón, así como hay solo *una* luz del sol que ilumina la múltiple variedad de de lo que existe,[11] y que su meta será «distinguir» claramente la «verdad del error» y llegar al «conocimiento de todas las cosas»[12] de las que el espíritu es capaz.

Así nace el fundamento de la *racionalidad moderna*. Ella es intrínsecamente «cartesiana», pero desborda el pensamiento del mismo Descartes. La razón pura, matemáticamente soberana, relega las demás formas de la conciencia de sí al plano de lo irrelevante. El dato empírico, independiente del proceder absoluto de la razón, carece de validez. Hay una mutación en los conceptos correlativos de *verdad* y *ser*.[13] La verdad se ha convertido en *certeza* (confianza en el proceder absoluto de la razón), es decir en la *adecuación* del ente a la medida y a los principios del *ego cogito*, él mismo establecido como «primer principio de la filosofía».[14] El sujeto racional asegura de ese modo su dominio total sobre la naturaleza, pues es capaz de controlar los fenómenos, sometidos cual variables o símbolos al concepto de naturaleza matemáticamente proyectado por la mente bajo la noción de *extensión* (lo calculable, lo medible). El concepto de *ser* se transforma en *ens certum*: un ente que se presta a la certeza. El ente deviene un «objeto *para* el sujeto», es decir un ente sometible al cálculo y a la manipulación. En efecto, objeto propiamente dicho será solo lo conmensurable, retomándose con Descartes —y luego con John Locke (1632-1704)— la distinción galileana entre «cualidades primarias» (pertenecientes a la objetividad del objeto, derivadas de la idea de extensión, como número, cantidad, magnitud, peso, tamaño, figura, etc.) y «cualidades secundarias» (meramente subjetivas, no pertenecientes a la naturaleza, como las que se derivan en la experiencia tanto de los sentidos externos como internos).[15]

---

11. *Ibid.*, Regla I, pp. 62-63.

12. *Ibid.*, Regla IV, pp. 79-80.

13. Heidegger, Martín, «Die Zeit des Weltbildes», en: *Holzwege*, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1972 (quinta edición), p. 70. *Cfr.*, también el original de 1938.

14. *Cfr.*, Descartes, Renato, *Discours de la méthode*, París: Aubier-Montaigne, 1951, Parte IV, p. 52.

15. Descartes, Renato, *Méditations métaphysiques*, París: Presses Universitaires de France, 1970, traducción y edición de Florence Khodoss, III Meditación,

Esta es la llamada por Heidegger —siguiendo a Hegel— «metafísica de la subjetividad» que subyace a casi toda empresa racional en la modernidad. Se trata de *metafísica*, y no de una mera «teoría del conocimiento», o de «teorías políticas», etc., según Heidegger, pues aquello que está en juego no es solamente un principio metodológico distinto, una nueva concepción del ejercicio de la razón (principio epistemológico), sino un nuevo concepto del «ser de lo que es», establecido desde y por la razón. Esta se instala y se auto-comprende como lo *real* en el sentido más insigne o, como dirá también Heidegger, el primer *sub-jectum* por excelencia, aquello que «funda» puesto que *sub-yace* como presuposición fundamental del saber de las cosas. «Metafísica de la subjetividad» equivale también a «metafísica de la representación», pues el mundo deviene conocido por la «razón pura» a través de sus imágenes, representaciones o ideas inmanentes —esto es, de sus representaciones matemáticas de la *res extensa*.[16]

Leibniz (1646-1716) añade el «principio de razón suficiente» a los principios de la razón pura reconocidos y reinterpretados por el cartesianismo (el de «identidad» o de «no-contradicción»),[17] y distingue entre *verdades de razón* (*v.gr.*, «matemáticas», puramente racionales) y *de hecho* (contingentes, fácticas, empíricas). Los principios innatos de identidad y de no-contradicción emanan del propio fondo de la razón, por lo que no se las puede contradecir sin incurrir en contradicción. Las «verdades de hecho», en cambio, admiten la posibilidad de su contrario, siendo este pensable sin caer en contradicción. Y, sin embargo, «nada es sin razón». «El fundamento de la verdad de las cosas contingentes y singulares —afirma Leibniz— está en el hecho de que los fenómenos de los sentidos están enlazados exactamente como las verdades inteligibles lo exigen»,[18] no siendo dicho fundamen-

---

pp. 66-68 (*A & T*, volumen IX, pp. 34-35; volumen VII, pp. 43-44); *cfr.*, también, Renato, Descartes, *Les principes de la philosophie*, París: Vrin, texto establecido por Charles Adam y Paul Tannery, 1964-1974 (*A & T*, volumen X-2), I, § 69.

16. Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 80 *passim*.

17. *Cfr.*, Leibniz, Gottfried Wilhelm, *La monadologie*, París: Librairie Delagrave, 1938, publicada según los manuscritos por Emile Boutroux, §§ 39 y ss. *Cfr.*, también *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, París: Garnier-Flammarion, 1966, cronología e introducción por Jacques Brunschwig, Parte I, 1, pp. 59-69; Parte IV, 2, p. 329; 4, pp. 344-345; 7, pp. 358-377; 10, pp. 384-392; 11, pp. 395-396; 17, pp. 421-440.

18. *Cfr.*, *ibid.*, IV Parte, 4, p. 345.

to otro que el principio de razón. Por ello *razón suficiente, fundamento* y *causalidad* significan lo mismo para Leibniz, estableciéndose entre la razón y las verdades la misma relación que entre la *causa* y las *cosas*.[19] Pero Dios es la sede del «principio de razón» o «principio de causalidad», por lo que —desde el punto de vista de Dios— no hay diferencia *in re* entre los principios que rigen las «verdades de razón» y las «verdades de hecho»: «El fondo es por todos lados el mismo, lo cual es una máxima fundamental en mí y que reina en toda mi filosofía. Y yo no concibo cosas desconocidas o conocidas confusamente sino de la manera de aquellas que nos son conocidas distintamente [...] siempre tenemos el placer de no ver nada que nos sobrepasa».[20] Es, pues, desde inicios del siglo XVIII que primero se concibe la célebre fórmula de Hegel: «lo real es racional y lo racional es real».

Es bajo el esquema de la ciencia moderna y de la metafísica de la subjetividad que recibe su primera formulación la *teoría política moderna* con Thomas Hobbes (1588-1679) en *El Leviatán* (1651). De hecho, la *praxis* política que en los griegos es indesligable de la naturaleza del ser humano como *teleológica*, *ética*, *discursiva* y *dialógica* se ve radicalmente transformada, dejando de ser una *pedagogía* y transformándose en una *técnica*, en un proyecto manipulatorio, organizativo y de dominación. Se ha señalado frecuentemente cómo la noción de técnica, que en griego es todavía pensada en relación a la *producción* (o *poiesis*) y a la *verdad*, recibe en la Edad Moderna una nueva connotación, aunada a nuevos conceptos de teoría y de *praxis*. Así, la política pretende tener —conforme al nuevo proyecto «matemático» del saber— el rango o estatuto epistemológico que exhibe la ciencia moderna, tan capaz de abordar su objeto (y *controlarlo*) como la física o las matemáticas.[21] La noción de *poder*, ligada a la *praxis* política tiene —cierto es— su origen con Nicolo Machiavelli (1469-1527), pero halla también lugar en la concepción de la nueva ciencia que se forja Francis Bacon bajo el lema programático: «conocer es poder».[22]

---

19. *Ibid*., IV Parte, 17, pp. 421-422.

20. *Ibid*., Parte IV, 17, p. 436.

21. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Londres/Nueva York: J.M. Dent & E.P. Dutton Co. Inc., 1962, introducción por Alexander Dunlop Lindsay. *Cfr*., entre otros, los capítulos IX (pp. 41-42) y XXXI (p. 197).

22. *Cfr.*, Bacon, Francis, *Novum Organum*, Oxford: Tipographeo Académico, 1855, edición, anotación y revisión por George William Kitchin, M.A., pp. 1, 3, 9.

Basta echar una mirada a la introducción del *Leviatán* para comprender el impacto de la ciencia moderna ligada a la técnica en los proyectos políticos modernos nacientes. Allí se define de entrada a la naturaleza como una *máquina* creada por el arte de Dios, arte o fabricación que el ser humano imita creando o produciendo la *máquina artificial* o convencional de la república o el Estado, una suerte de gran Leviatán, que se opone al ser humano natural con el fin de preservarlo.[23] Pues bien, lo fabricado contiene partes, engranajes y mecanismos de funcionamiento que el fabricante conoce, y por ende domina. Es evidente que este criterio es aquí determinante: se *conoce* aquello que se *produce*, es decir, aquello que emana de un sujeto productor: es este sujeto el que posee el secreto de lo producido. La segunda parte de la introducción del *Leviatán* de Hobbes contiene una clara referencia al «conocimiento de sí» (a la certeza de la subjetividad) como fundamento de la filosofía política («es el *Nosce te ipsum*, léete a ti mismo»),[24] por lo cual —unido a la estructura general de la obra— puede afirmarse que comparte la noción de *mathesis* con Descartes.[25] Se aparta sin embargo del *cogito sum* cartesiano en cuanto al *contenido* —pues no se referirá al *espíritu* sino al *cuerpo* o *extensión*—, mas en cuanto a la *forma* sigue siendo —como afirma Hegel luego— un «filósofo de la subjetividad».

La obra de Hobbes obedece al método matemático o al proceder «resolutivo-compositivo» que mencioné anteriormente. A este propósito, cabe señalar que el jurista Michel Villey afirma, a propósito de las doctrinas modernas del derecho, que en todas ellas se halla el «Mismo apuro por aplicar al derecho los procesos racionales de pura deducción, y en lo esencial, el mismo lenguaje individualista, concebido en función de la persona, de sus libertades, de sus poderes, de sus derechos subjetivos»; así, «su proyecto era convertir todo el derecho en sistema racional»; por ende, «El proyecto, tanto de Hobbes, Locke o de Hume como el de la escuela de Derecho Natural (armando sus construcciones sobre una primera definición de la «naturaleza del hombre») habría sido reconstruir el orden jurídico entero a partir de los individuos to-

23. Hobbes, Thomas, *op. cit.*, pp. 1-2.

24. *Ibid.*, p. 2.

25. Un paralelo entre la *mathesis* de las *Regulae* cartesianas y el proyecto hobbesiano se desprende particularmente de los capítulos IV y V del *Leviatán*; *cfr.*, especialmente, pp. 14-16, 18-23.

mados como única materia prima. Se suponía primero a seres humanos «naturalmente libres», luego se reconstituía el orden público por el desvío del Contrato Social, como un geómetra construye las figuras a partir de las líneas. Era la consecuencia lejana del nominalismo occamiano, del atomismo científico moderno y de los triunfos del método resolutivo-compositivo».[26]

Pues bien, la primera parte del *Leviatán*, «Sobre el hombre» (12 capítulos)[27] se desarrolla conforme al procedimiento del *análisis*, es decir, se plantea como premisa una *simplificación* y *descomposición* previa que permita luego apoyarse en los elementos más simples, desde donde se reconstruye nuevamente el conjunto. Conforme al nuevo criterio del sujeto como cuerpo, la unidad simple primera será la *sensación*. Así, el segundo momento del método matemático será el de la *síntesis* o *deducción*, por el cual se procede a la reconstrucción del ser humano entero y, ya en la segunda parte del tratado, a la del Estado o república («*Of Commonwealth*»).[28] En suma, el *estado de naturaleza* es el del individuo atómico, apolítico, libre (en el que despliega un movimiento sin trabas), pero guiado por pasiones y apetitos, siendo el más fuerte el *deseo de poder*.[29]

Es este quizás el momento de mencionar el concepto de *violencia* predominante e inherente a este esquema de la racionalidad esclarecida moderna, y Hobbes es apropiado para este fin. Al «estado natural» le es inherente un *derecho* (*ius naturale*) o *condición natural* del ser humano que encierra una contradicción interna. Este derecho es el de la *libertad*, o ausencia de impedimentos externos para el ejercicio irrestricto del poder (individual, se entiende),[30] que Hobbes concibe como una condición de «guerra de todos contra todos», donde cada ser humano tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás y, por consiguiente, nadie puede tener la seguridad de conservar la propia vida. De allí que la libertad, que consiste en el derecho de *hacer* o de *omitir* —es decir, en un ejercicio de la voluntad— encierra su mecanismo propulsor

26. *Cfr.*, Prefacio de la edición en francés de Kant, Immanuel, *Métaphysique des moeurs*, I Partie, *Doctrine du droit*, París: Vrin, 1971, traducción e introducción de Alexis Philonenko, pp. 10 y 17-18. *Cfr.*, igualmente Taminiaux, Jacques, «Hegel et Hobbes», en el libro del mismo autor, *Récoupements*, Bruselas: Ousia, 1982, pp. 11-48.

27. Hobbes, Thomas, *op. cit.*, pp. 3-86.

28. *Ibid.*, capítulos XVIII-XXXI, pp. 87-197.

29. *Ibid.*, capítulo VI, pp. 26-30.

30. *Ibid.*, capítulo XIV, pp. 66-67.

de depasamiento o superación.[31] Incluso el negar la voluntad (rechazar el ejercicio irrestricto de la libertad) es un acto de la voluntad. Aquí entra la comprensión hobbesiana de *ley natural* (*lex naturalis*) opuesta al *derecho*, y que de entrada nos coloca en plena concepción moderna: la ley, en efecto, es *coextensiva con la racionalidad* (formulándose precisamente la «primera ley natural» como: «un precepto o norma general establecida *por la razón*, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla».[32] La razón ha sido previamente descrita como articulada en el *discurso*, luego de emanar de la sensación, la imaginación y la asociación de imaginaciones.[33] Concebida como cálculo, la *ciencia* es obra de la razón y consiste en el «conocimiento de las consecuencias [...]. Porque cuando vemos cómo se produce cualquier cosa, sobre qué causas y de qué manera, al entrar en nuestro poder causas análogas sabemos cómo hacerlas producir efectos análogos».[34] Es, pues, el conocimiento de la dependencia mutua de las causas respecto de los efectos por lo que no solo permite *predecir* causas y efectos *futuros*, sino *producir* los efectos deseados; en suma, se la concibe como cálculo y manipulación. ¿Qué pretende manipular la «ley natural» cuando supera el «derecho natural»? La ley justamente emana de la *razón*: del *conocimiento* de los efectos destructores del reino desencadenado de las pasiones. En el «estado natural» campea la violencia, se le opone pues radicalmente el «estado *racional* del imperio de la ley».

La *violencia* para Hobbes está pues del lado del sujeto *individual*, totalmente libre, guiado por una sed insaciable de *poder*, y al «auto-acrecentarse» en el ejercicio irrestricto de su voluntad halla la absoluta *negación de sí*. El contrato social se erige sobre la base de la *primera* ley de la naturaleza y de la *segunda* («renuncia a este derecho sobre todas las cosas» y «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti mismo»);[35] pero para que este tránsito —del estado natural al de la ley del contrato social— esté asegurado es necesario un *poder soberano*[36] en quien alienan los sujetos individuales todo su poder natural.

---

31. *Loc. cit.*
32. *Loc. cit.* Las cursivas son mías.
33. *Ibid.*, capítulos I-IV, pp. 3-18.
34. *Ibid.*, capítulo V, p. 21.
35. *Ibid.*, capítulo XIV, p. 67.
36. *Ibid.*, capítulo XVII, p. 90.

La defensa contra la *barbarie*, la *pasión*, la *desmesura*, la *libertad* y el *poder individual* —esto es, contra la violencia— está asegurada por la *razón autoesclarecida* que posee plenamente su certeza matemática, encarnada por sujetos activos que instalan su mundo y que, en posteriores elaboraciones modernas, también proyectan hacia el futuro el ansiado «reino de la libertad».

No es necesario abundar en mayores ejemplos. Baste señalar que el pensamiento de Hobbes tiene como *fundamento* a una peculiar noción de *sujeto* que despliega una *racionalidad* que, como en el resto de su época, se comprende a sí misma *de modo técnico* y como factor de *dominación* de la violencia arraigada en el estado de naturaleza —en la naturaleza física que se le enfrenta, y que se halla en él mismo. La noción de *voluntad* conserva en este esquema un papel igualmente primordial pero todavía discreto, sirviendo a la razón y conduciendo a ella. No es difícil ver en qué medida los proyectos políticos posteriores, introduciendo o radicalizando elementos como los de la *historia* y el *progreso* conservan en términos generales las ideas esenciales de la modernidad. En estos proyectos políticos posteriores la violencia también estará ubicada en etapas inferiores, naturales, limitadas y unilaterales del progreso de la humanidad, pero participando —como en Hobbes— en el mecanismo de su propio sobrepasamiento (ya que la *violencia*, entendida como el ejercicio irrestricto del *poder de la vida*, debe ejercerse contra sí misma para no aniquilar al sujeto que la detenta; *v.gr.*, la expansión del derecho es al mismo tiempo su negación). En ellos, el «reino de la libertad» —de la hermandad e identidad entre los seres humanos— será colocado en el *futuro*, dejando para siempre atrás el «reino de la necesidad» natural.

Incluso en Comte, las *ciencias positivas* —coronando los tres estadios del progreso de la razón— corresponden al esquema moderno al constituirse en «las únicas bases racionales de la *acción* del hombre sobre la naturaleza».[37]

A comienzos del siglo XX, sin embargo, superando las limitaciones del positivismo estrecho de Comte (cuya lista de prohibiciones hubiera hecho impensable el desarrollo de la ciencia y de la técnica en el siglo XX), en el campo de las ciencias formales y la filosofía se desarrollan de modo independiente tres proyectos especulativos inspirados en un modelo moderno de fundamentación

37. Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), Lección I, París: Librairie Larousse, 1936, pp. 3-26 y 62 ss. Las cursivas son mías.

racional.[38] Dichas empresas no resucitan sin más el proyecto moderno, aunque con frecuencia se ha considerado que la noción «metafísica» y moderna de *sujeto* como *fundamentum absolutum et inconcussum* aparentemente solo se halla temáticamente presente en uno de dichos proyectos: el de la fenomenología de Husserl. Sin cuestionar por el momento la justeza de esta última apreciación —que se convirtió en un «lugar común» heredado por los discípulos y seguidores de Heidegger— lo que sí parece sostenible es que, de manera operatoria —no temática o explícita— la noción de racionalidad o razón autoesclarecida y autofundada sirvió de *suelo* o *fundamento* a algunas de estas empresas de corte fundacional.

La «meta-matemática» con Hilbert intenta dar a las matemáticas una base sólida; su fin es justificar las construcciones más audaces de la teoría de los conjuntos haciendo intervenir el infinito actual, es decir su fin es justificar el «discurso del infinito». El segundo proyecto es el del *atomismo lógico*. Este nace con los intentos de A.N. Whitehead y B. Russell de clarificar las bases de las matemáticas (retomando ideas de Frege) mostrando cómo se pueden reducir progresivamente los conceptos más complejos de las matemáticas a nociones simples, puramente lógicas. Este mecanismo de *reducción logicista*, que nos recuerda rasgos típicamente modernos, lo concibieron como aplicable a una esfera filosófica más vasta y por ende concernida por toda problemática dotada de sentido.[39] Lo importante en este método fue siempre poder sustituir expresiones relativamente opacas por otras equivalentes pero de sentido *transparente*, asegurada esta transparencia al no hacer intervenir sino elementos *simples* asequibles directamente a evidencias donadoras irreductibles. Carnap, en *La construcción lógica del mundo* (1928) radicalizó esta empresa especulativa. Un lenguaje intersubjetivo de bases sólidas se podría construir según él igualmente partiendo de experiencias elementales subjetivas extraídas del flujo de la vida sensorial.[40]

En estas dos empresas mencionadas el modelo moderno se repitió: 1) en las nociones de reducción (*análisis*) y de construcción (*síntesis*), como solidarias con el *método*; 2) en la pretensión, por parte de la racionalidad esclarecida (matemática, lógi-

38. Ladrière, Jean, «L'Abime», en: *Savoir, faire et espérer: les limites de la raison*, Bruselas: Publications Universitaires St. Louis, 1976, pp. 171-191.

39. *Ibid.*, p. 171.

40. *Ibid.*, p. 172.

ca o empírico-formal), de llegar al «simple absoluto» (que también buscó Descartes) y de establecerlo con carácter definitorio para asegurar así no solamente una *base sólida* a las ciencias sino la *unidad del saber* (que aparentemente se había perdido provisoriamente con la atomización de las mismas desde Comte); y, 3) en la interpretación de ese «simple-absoluto», como una región privilegiada que detenta las garantías de su propia validez, absolutamente incontestable, donde reina una claridad sin trabas capaz de servir de soporte, suelo, o fundamento a todo lo que se dé de manera derivada o construida.[41]

Según Jean Ladrière —sumándose a la interpretación predominante en la segunda mitad del siglo XX— la *fenomenología trascendental* de Edmund Husserl, a comienzos de aquel siglo, también goza de una inspiración semejante.[42] Así, iniciándose primero como una lucha contra el psicologismo-positivista o el naturalismo que invade los ámbitos científico-filosóficos de fines del siglo anterior, se esfuerza por establecer nuevos fundamentos a la lógica (y a las matemáticas) resucitando la noción moderno-leibniziana de *mathesis universalis* en su concepto de *lógica pura* o «ciencia de las ciencias», sede de todas las fundaciones «positivas» (no trascendentales) últimas de la estructura lógica de la ciencia.[43] En seguida, se esfuerza por introducir el concepto de *idealidad* que caracteriza la estructura y el soporte de las ciencias, idealidad que, al ser negada por el naturalismo filosófico inmanente a las ciencias positivas, las conduce —según argumenta Husserl— al absurdo de su propia negación *como ciencias*, es decir como algo más que una mera acumulación desordenada y contingente de datos. El «orden y legalidad» de las ciencias, su expresabilidad, comunicabilidad, y validez mas allá del tiempo o del espacio —de las contingencias propias a las variaciones humanas— pertenece, para Husserl, al ámbito de la *idealidad*, solo tematizable por la

41. *Ibid*., pp. 172-173.

42. En un artículo publicado en la revista de filosofía *Areté* (vol. 4, nº 1, 1992, pp. 291-320), titulado «Análisis y fundamento. Husserl y la tradición», así como en múltiples otros trabajos (al respecto también consúltese en general el capítulo I de este libro), he intentado demostrar en qué medida la interpretación husserliana de los conceptos de *última fundación, primera evidencia, análisis, síntesis, racionalidad* y *ciencia* se apartan radicalmente de su paradigma moderno.

43. *Hua XVIII* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, volumen I, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de traducción de Manuel G. Morente y José Gaos; en adelante *IL* I), capítulo XI.

filosofía. De allí se derivan los procesos fundacionales asociados a la *mathesis universalis*, de la *ontología formal* (que concierne a la *idea misma de la ciencia* y sus categorías, leyes y teorías formales primitivas) y de las *ontologías materiales* o *regionales* (relativas a campos específicos de entes) cuya *constitución* se convierte en campo de investigación de la *fenomenología eidética descriptiva*.[44] Este primer proyecto, ya de por sí gigantesco, es empalmado inmediatamente por Husserl con uno mucho mayor. En un segundo momento, que se revela como un proyecto fundacional más radical aun, intenta una *reconstrucción total de la experiencia* (por ende de toda ciencia y de todo mundo) en dos etapas: la *primera* regresando al *sujeto trascendental absoluto*, origen verdadero de la *experiencia* —región que según Ladrière Husserl interpreta al modo moderno como absolutamente «intuida» y «transparente»; y la *segunda*, reconstruyendo la experiencia misma en las estructuras genéticas y operaciones constitutivas del mismo *ego*, el cual —en el horizonte intencional de su encuentro con el mundo— produce incesantemente *sentido*.[45] Según Ladrière, Husserl concibe a la filosofía bajo el paradigma científico «moderno», no el positivo-empírico (pues manifiestamente Husserl lo recusa) sino el «matemático» en el sentido de la *mathesis* y de la «metafísica de la subjetividad». De acuerdo con este ideal, la *ciencia* es la *razón* misma que llega al cumplimiento de sí, al lado de la cual ella no puede reconocer otra autoridad. Continuando con una interpretación canónica que desfigura el sentido de la fenomenología trascendental, confundiéndola con el proyecto *positivo* de la «lógica pura», frecuentemente se piensa que en *La filosofía como ciencia estricta* (1910-1911)[46] Husserl subordina el saber filosófico al dominio de la «ciencia estricta» entendida esta (con todos sus contenidos idea-

---

44. *Cfr.*, *Hua III*/I (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *Ideas I*), §§ 8-10, 16, 148-149; y también *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante *LFT*), §§ 24-26.

45. Este proyecto empezó a tematizarse desde 1907. *Cfr.*, *Hua II* (Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1973; traducción Miguel García Baró; en adelante, *IF*).

46. *Hua XXV* (Husserl, Edmund, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973 3ra. ed., traducción de E. Tabernig; en adelante, *FCE*).

les teóricos, axiológicos y prácticos) en el sentido distorsionado de la ciencia «exacta» o del naturalismo.[47] Lo que más se ha explotado fuera de contexto y en provecho de esta interpretación —para oponer la fenomenología trascendental a las «filosofías de la vida» y de la historia— son las frases de Husserl respecto de la «idea de la ciencia» (que supuestamente inspira su concepto de filosofía), descrita en términos de supra-temporalidad: «la ciencia es un título para valores absolutos y atemporales».[48] Se ha sostenido, así, que la fenomenología trascendental busca asegurar, conforme al proyecto moderno, los fundamentos inconmovibles, seguros y absolutos de la filosofía como «ciencia estricta» mediante un *método* novedoso que, a su vez, será entendido como la puesta en obra de la razón misma, la cual se guiará «no por las filosofías sino por las cosas y los problemas mismos» en su marcha hacía los «verdaderos comienzos y orígenes», de los que debe apropiarse con «absoluta claridad».[49] Walter Biemel, siguiendo a Heidegger —a pesar de reconocer que «en modo alguno para Husserl [...] la filosofía debiera estar subordinada a la ciencia, ni tampoco que, a ejemplo de las ciencias físico-matemáticas, fuera necesario matematizarla»—[50] resalta con ironía e interpreta «cartesianamente» el pasaje en el que Husserl se pronuncia respecto de que la «profundidad (y la sabiduría) es el caos que la ciencia auténtica quiere transformar en un cosmos, en un orden simple, completamente claro y resuelto. La verdadera ciencia no conoce profundidad alguna [...] La profundidad es cosa de la sabiduría, en cambio la distinción conceptual y la claridad es cosa de la teoría estricta».[51]

Al proponer, siguiendo a Ladrière, una mirada de superficie a estas empresas especulativas del siglo XX, a título de ejemplos paradigmáticos pero de ningún modo pretendiendo con ellos agotar el espectro variado de proyectos, mi intención ha sido mostrar cuán profundo ha calado el concepto moderno de racionalidad. Si hipotéticamente se le adjudica a la razón el poder de una reconstrucción total de la experiencia, luego del análisis hasta sus com-

47. *Ibid.*, pp. 10-11 (*ibid.*, pp. 51-52).

48. *Ibid.*, p. 52 (*ibid.*, p. 98).

49. *Ibid.*, pp. 60-62 (*ibid.*, pp. 107-109).

50. Biemel, Walter, «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl», en: *Cahiers de Royaumont, Husserl*, versión castellana de Amalia Podetti, supervisada por Guillermo Maci, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 51-53 *passim*.

51. *Hua XXV*, p. 59 (*FCE*, p. 106).

ponentes *simples absolutos* y fundamentales (para asegurar así el total control de la reconstrucción misma), es obvio de suyo que el *concepto de sí* o *para sí* que tiene esta manifestación de la *razón* contemporánea se encuentra en las *antípodas* de la *violencia*, la cual siendo uno de tantos fenómenos más que pertenecen al reino del caos, se disipará luego de la «entrada en escena de la ciencia».

§2. **Segundo postulado: la razón generadora de violencia**

Con fines argumentativos, propongo interpretar este segundo postulado como el momento *en sí* de la «racionalidad moderna», que no habría devenido *para sí* sino de manera unilateral y fragmentaria hasta el siglo XX. Apenas en dicho período, tomando conciencia de la raigambre dóxica de la razón, comienza a reflexionarse sobre la «crisis de la razón ilustrada» que se manifiesta primero como «crisis de las ciencias» provocando el surgimiento del llamado *antimodernismo*.[52]

En el capítulo VIII retomé la caracterización propuesta por Hans Jonas[53] respecto del «lado siniestro u ominoso del ideal baconiano», es decir del tan celebrado ideal de la modernidad. La razón moderna, matemáticamente esclarecida y dominando plenamente su quehacer científico, pretende colocarse en las antípodas de la violencia. Proyecta su quehacer en dirección a liberarla de toda atadura proveniente de la naturaleza o de otros seres humanos (soberanos, tiranos). Se forja la noción de *progreso*, íntimamente ligada a la de *utopía*. Los ideales de la *Utopía* (1516) de Tomás Moro y de *La nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon son traspasados al eje temporal de la historia por Louis Sébastien Mercier (1740-1814) en su novela *El año 2440*,[54] adjudicándose la salvación y la absolución de la condición miserable del ser humano a un lugar terrenal en un tiempo futuro, de de-

52. Angehrn, Emil, *op. cit*., pp. 161-209.

53. Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility*: *In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984 (Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Editorial Herder, 1995; traducción de Javier M. Fernández R.), capítulo V, § 4.

54. Habermas, Jürgen, «Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien», en: *Die neue Unübersichtlichkeit, Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1985, pp. 142-143.

terminación incierta, pero de características salvíficas y realizadoras. El progreso de la ciencia con el instrumento de la racionalidad traería consigo, sin duda, el progreso *de la humanidad*.[55]

Pero he allí que el desarrollo de las ciencias no ha mejorado a la humanidad. Antes bien, en lugar de utopía, se perciben ya las consecuencias apocalípticas de la explotación generalizada de la naturaleza. Se percibe la posibilidad de que la acción tecnológica termine por anular las posibilidades de la naturaleza de renovarse en sus distintos sistemas ecológicos. El dominio de la naturaleza en vistas a la liberación del ser humano puede así aparecer como un atentado contra sus posibilidades mismas de supervivencia. Desde el punto de vista del ser humano mismo, no es el *reino de la libertad* —el sueño dorado de la hermandad y la fraternidad— lo que la civilización técnica le sirve en bandeja sino el acrecentamiento desmesurado del *poder político* y de la *voluntad* del *sujeto*, poniendo en sus manos más bien no solo los instrumentos para la dominación ideológica de los pueblos sino la posibilidad inédita de la destrucción del planeta.

La racionalidad moderna encierra, pues, lo *contrario* de sí misma. Su acrecentamiento desmedido, buscado en vistas al alejamiento definitivo del oscurantismo, la barbarie y la violencia, acrecienta —junto con sus luces— una inmensa sombra que no puede manipular. La violencia no se origina aquí en la desmesura, en la pasión, en el desenfreno y en el vulgar individualismo. Ella se origina, por el contrario, en el *seno de la razón calculante*, en el frío proyecto de la *representación* y el *dominio*. Su origen es la medida, sus efectos empero la desmedida, la resistencia a todo cálculo, a toda previsión, a toda predicción. ¿Cómo afecta esto a las ciencias? Pues la ciencia empírico-formal, reconociendo que tiene que contar solo con la efectividad a corto plazo de sus predicciones, por tanto con su indeterminación creciente —debido a su dinamismo inédito y permanente— ya sabe estar incapacitada para salir al paso de todos los resultados laterales, imprevistos e inusitados de sus acciones, en la naturaleza. Las ciencias humanas-sociales, por su lado, enfrentan el acrecentamiento dramático de la indeterminación de sus predicciones a medida que el *sujeto* —como *razón* y *voluntad* incondicional— se instala como *fundamento*. En primer lugar, el elemento de la libertad impide radical-

55. *Cfr.*, Capítulo VIII «Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad», *supra*.

mente que el ser humano sea estudiado desde una lupa puramente empírica; en segundo lugar, la *libertad* es justamente lo contrario del reino racional, legal, de la causalidad determinista, de la previsión calculante, en suma, de la *necesidad* natural. Asimismo, los intentos de integrarla cual variable más en hipótesis científicas (empírico-racionales) solo han rendido frutos unilaterales, limitados, mas no totales y absolutos como antaño se pretendió.

Por último, la violencia aparece como *emanando* del mismo concepto de racionalidad moderna si tomamos en cuenta el tronco común del «ideal baconiano» en sendos proyectos políticos de derechas e izquierdas. Tanto un cierto capitalismo liberal cuanto un cierto socialismo moderno y contemporáneo, han compartido por igual el entusiasmo incondicional por la «idea del *progreso*» del *individuo*, las *instituciones sociales* y la *civilización* entera con el instrumento de la racionalidad y de la ciencia tecnológica en sus manos, cuyo efecto necesario y esperado era para ellos el de un *progreso moral* de la humanidad. En ambos casos, el concepto de *libertad subjetiva* que emana de la *razón autónoma* juega un papel central en la consecución de los fines del bien material y de la plenitud moral que dichos sistemas sostienen poder alcanzar. En el primero de los sistemas mencionados, se tiende a acrecentar la *libertad individual*, y a disminuir la presencia del Estado. Dos posibles alternativas se presentan, mutuamente excluyentes: o bien *todos* los *individuos* gozan de libertad de modo universal, lo que implica que ninguno goza de libertad incondicional y absoluta; o bien *algunos individuos* gozan de libertad incondicional y absoluta, mientras que otros no gozan de ninguna. Este último es el camino tomado por muchas sociedades que han abrazado el «sistema liberal» de occidente conforme a las exigencias intrínsecas de la llamada «metafísica de la subjetividad»: si el sujeto es la medida de todo ser y de toda verdad, de todo principio y de todo valor, su libertad solo puede ser absoluta e incondicional.[56] El resultado de esta alternativa es la «violencia estructural» de las sociedades abiertas e imperfectamente «democráticas», como la nuestra. En efecto, la ruptura del bien común, el extremo individualismo y egoísmo, la explotación del hombre por el hombre (económica y política), la corrupción generalizada, la segregación racial, y, en fin, la

56. Cotta, Sergio, *op. cit.*, p. 123.

pérdida de toda brújula moral, son tantos nombres de dicha *violencia estructural* o *silenciosa*. El acrecentamiento del poder y de la autonomía en vistas del *bienestar material* como *fin* parece haber «santificado» todo *medio* para alcanzarlo. Este es un modo en que la exaltación de la *razón* ha *desencadenado* la *violencia*.

En el segundo sistema político contemporáneo, cuyas raíces podemos quizás hallar en Hobbes y en Rousseau, el sujeto absoluto que detenta la autonomía, el poder y la libertad es un mítico *nosotros*, la «voluntad general» de Rousseau, el «contrato hobbesiano de esclavitud entre los seres humanos». Aquí la meta es el «mundo feliz» a alumbrar, que Marx formuló como la «autoactualización del hombre universal» (léase *proletariado*) en la «apropiación universal de la totalidad de la vida material» y su coincidencia con ella.[57] El ideal de la *identidad*, de la «adecuación de sí mismo consigo mismo» que caracteriza en los albores de la modernidad al *cogito* cartesiano como modelo de racionalidad, aparece aquí transpuesto, luego de las mediaciones hegeliana y feuerbachiana, al *individuo universal productor*. El carácter *técnico* de la racionalidad moderna llega finalmente a la plena *conciencia de sí*. El verdadero «reino de la libertad», de la libertad *concreta*, *colectiva*, supuestamente desenmascara la falsa libertad *abstracta*, *individual*. El individuo pierde toda autonomía, toda capacidad generativa, todo carácter de proyecto. Se ve reducido a la pura negatividad, al puro egoísmo unilateral, se transforma en una fracción del todo, perdiendo toda significación propiamente humana y todo valor. La *sociedad* como un todo deviene el *nuevo sujeto absoluto* bajo cuya medida se configura el mundo; mas este sujeto anónimo, sin rostro —gran máquina burocrática— (presente paradójicamente también en las sociedades occidentales contemporáneas), bajo el solo valor de la *eficacia*, dirige fríamente los destinos de seres humanos a quienes se ha vaciado de todo rostro, de toda conciencia, de toda personalidad, de toda *responsabilidad*. Los resultados paradójicos son una *nueva forma de violencia estructural* que niega la razón supuestamente autónoma en su nacimiento, y una sociedad «sin sujeto» que desconoce al sujeto absoluto en su nacimiento.

El *sujeto absoluto colectivo* (que hoy en día frecuentemente incluye dimensiones «religiosas» escatológico-salvíficas) también

57. Marx, Karl, *Ideología alemana*, Buenos Aires: Edición Pueblos Unidos, 1975, quinta edición, traducción de Wenceslao Roces., pp. 79-80.

es encarnado por movimientos de «liberación revolucionaria» que han desencadenado y continúan desencadenando una violencia generalizada. El ideal —«sacrosanto»— «santifica» todo *medio* puesto a disposición de alcanzarlo: la instalación del «reino de *pólemos*» y la liquidación del «hombre viejo» (bajo el «imperio del mal») supuestamente «darán a luz» al «hombre nuevo» (representando las «fuerzas del bien»). Pero como la racionalidad —a pesar de sus pretensiones— no es absolutamente predictiva, lo que estos movimientos realmente hacen es «jugar a los dados» o apostar con el destino de la humanidad. Es en este sentido que puedo afirmar con Sergio Cotta que: «la metafísica de la subjetividad oblitera la fisonomía específica de la violencia bajo la máscara de la libertad y de la liberación»,[58] dejando de oponerse radicalmente a la razón, para aparecer como identificada con ella.

§3. **Conciliación de la relación antitética entre los postulados**

El desvío que he operado cruzando los postulados antitéticos —ambos modernos— respecto de la *relación violencia y razón* me ha conducido a una conclusión provisional que adelanté al inicio de mi reflexión: la relación ha de pensarse como una *tensión dialéctica* donde ambos términos contrapuestos descubren al mismo tiempo su co-pertenencia recíproca.

En efecto, ambos conceptos de la relación, el de la *total oposición* y el de la *identidad*, comparten un postulado común que también —de paso— he señalado: la noción moderna de razón pura y autónoma como *fundamentum inconcussum et absolutum* (*sub specie aeternitatis*) de toda realidad y verdad, de todo principio y valor. En el *primer caso*, dicha absolutez es garantía de su no contaminación con lo contrario de sí mismo, es decir, la violencia. En el *segundo caso*, la absolutez es pensada hasta sus últimas consecuencias, revelándose por allí que llevar al infinito o al absoluto cualquier concepto (en este caso: el absoluto mismo), conduce al mismo tiempo a suprimir la diferencia con su contrario.

En cualquier caso, la pretensión por parte del *ego cogito* de establecerse en su autonomía y soberanía absoluta, como principio fundante último, o elemento primero desde el que se cons-

58. Cotta, Sergio, *op. cit.*, p. 138.

truye y en el que culmina toda otra realidad, el instalarse como principio y fin del «ente en totalidad», significa —explícita o implícitamente, operatoria o temáticamente— lo siguiente: 1) sustituirse a la «cosa misma», a lo que «es en verdad», a toda «realidad»; 2) realizar una soterrada reducción antropológica «a lo Feuerbach», donde los atributos antes «desperdiciados en los cielos», como tesoros arrebatados al ser humano, son finalmente reivindicados por este; 3) incorporar subrepticiamente —las más de las veces— el atributo del infinito como atributo esencial, pretendiendo el ser humano para sí la mirada «bajo la especie de la eternidad» o el «punto de vista correcto» de las cosas (la pretensión de «incondicionalidad» por parte de la razón y de la voluntad no conoce límites); 4) al mismo tiempo, obliterar, olvidar o disimular el carácter esencialmente finito, temporal e histórico del ser humano, que es la dimensión de su conocimiento y acción como desarrollándose necesariamente *sub specie temporis*.

Me atrevo a pensar que muchas aproximaciones filosóficas o científicas actuales, que privilegian instrumentos manipulables y transparentes, vale decir, del tipo formal (matemáticos o lingüísticos) que permiten un *control operatorio* de los procesos argumentativos, dejan entrar por la puerta falsa lo que denomino el «prejuicio esencial de la modernidad» y su concepto de *razón* como *fundamento quasi sub specie aeternitatis*, y además concebida bajo el ideal matemático de la demostración (fundamentación, explicación) —señalando las conexiones necesarias entre las conclusiones remontando a las premisas entendidas estas como *razones*, *principios* o *causas*. Pero el «fundamento» de su propio proceder fundacional queda en la oscuridad, so pena de incurrir en la falacia del *regressus ad infinitum*. Queda implícita e incuestionada, por ende, la presunción de su propia «incondicionalidad».

Desde temprano, ya en el seno de la modernidad, surgieron sospechas respecto de la pretensión exorbitante de la «razón pura». El propio Kant, sometiendo a esta razón pura al «tribunal de sí misma» bajo la modalidad de la *crítica* (en el sentido tanto del *discernimiento* de los elementos y el funcionamiento como de la *revocación* de sus usos ilegítimos), señala los límites de la «razón pura especulativa» —cuyo conocimiento es *científico* en sentido fuerte— supeditándolos al horizonte de una experiencia posible. La necesaria vinculación y supeditación del entendimiento a la sensibilidad, siendo esta de naturaleza temporal, señala el carácter *intrínsecamente finito* del ser humano y de su aproximación racio-

nal a la naturaleza. Las *críticas* a la «metafísica racional» significan un duro golpe al concepto moderno de racionalidad. Décadas más tarde, Friedrich Nietzsche (1844-1900) ataca a toda la filosofía occidental, entendida como historia de la metafísica, que desde Sócrates y Platón rinde culto a la razón, oponiéndola a la riqueza de la vida. Menos de medio siglo más tarde Edmund Husserl realiza una crítica radical al objetivismo, tecnicismo y naturalismo de las ciencias modernas introducido por la *matematización galileana* de la naturaleza en los albores de la modernidad. Galileo, si bien habría abierto los horizontes del cálculo y dominio de las cosas, habría simultáneamente cerrado el acceso a otros horizontes que se hallan en su auténtico origen: el mundo de la experiencia vivida y de la *doxa* como última raigambre de todo discurso humano.[59]

Varias de estas tentativas empero —entre las que caben ciertamente otras, como las de Marx o Freud— no supieron acotar el problema allí donde se hallaba, por lo que las críticas terminaron reviviendo aquello que finalmente ellas ponían en cuestión. Se sabe que el examen autónomo de la razón que realizó Kant no rindió solo frutos negativos: la tendencia irresistible de la razón por traspasar los límites de toda experiencia posible, de su finitud misma, y de alcanzar y poseer el reino de lo incondicional, hallaría su satisfacción y su despliegue en el «uso puro de la *razón práctica*», la cual se despliega como *voluntad pura*, *incondicional*, *autónoma* y autodeterminante, no sometiéndose sino a las leyes que nacen puramente de sí misma.[60] Nietzsche, negando todo valor a la racionalidad occidental, rescata empero (radicalizando una tendencia presente desde Descartes y patente en Kant) a la voluntad que, como *voluntad de poder*, designa no solo una facultad humana sino la textura misma del cosmos, como *vida* y *devenir*. La «voluntad de poder» acrecienta, empero, su poder *queriéndose a sí misma* y, en esta «vuelta a sí», más que «identidad de sí misma consigo misma» (que es la noción de «verdad» como *adecuación* en el sentido establecido por la tradición racionalista occidental), se entiende como «auto-acrecentamiento de sí» (especialmente en el *arte*, «valor» que la propia

59. *Cfr.*, *Hua VI* (*Crisis*), Partes II y IIIA.

60. *Cfr.*, Kant, Inmanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, volumen 2, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1968, edición de Weischedel, pp. 671-695; y *Kritik der praktischen Vernunft - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1974, edición de Weischedel.

voluntad coloca para relacionarse consigo misma). Se abandona, pues aparentemente, un lenguaje desde un sujeto autónomo; pero en el fondo se le conduce a una suerte de paroxismo de la autonomía y auto-posición de sí.[61] Creo que Husserl es uno de los pocos filósofos que, a mi entender —bastante antes que Heidegger— efectivamente acota el problema que aqueja al concepto moderno de razón, no solamente porque critica y limita la racionalidad metodológico-científica de la modernidad —presa de un «objetivismo, tecnicismo y naturalismo» crecientes— sino porque señala en dirección de un *nuevo concepto* de ciencia, de raigambre dóxica, que emana de un sujeto finito, el que —reflexionando sobre su vida constitutiva de sentido y validez— se auto-reconoce como teórica y éticamente responsable de todas sus «tomas de posición», sean estas dóxicas, axiológicas o prácticas, revolucionando así el concepto de «último fundamento» en el sentido de una «última auto-responsabilidad».[62]

Será necesario que en varios frentes, tanto especulativo-filosóficos cuanto científicos, el concepto de fundamento padezca reiterados fracasos para que en la época contemporánea se abandone definitivamente su contenido tradicional en favor de un contenido más sobrio de fundamento que reconoce —de entrada— su carácter *provisorio* y *finito*.

§4. **La crisis del concepto moderno de razón**

Jean Ladrière en el texto ya citado *El abismo*, sostiene que, paralelamente a las empresas especulativas mencionadas, a saber la meta-matemática, el atomismo lógico y —según su opinión— la fenomenología de Husserl, también se halló el mismo esquema de «retomo al fundamento» en *tres problemáticas* planteadas al interior de las investigaciones más avanzadas del *pensamiento científico*: 1) la problemática de la *operación*; 2) la problemática de la *verdad*; y 3) la problemática de la *constitución*.[63]

Lo que Ladrière quiere resaltar como resultado sorprendente es que en todas las direcciones mencionadas, tanto *especulati-*

---

61. *Cfr.*, Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden*, volumen III, München: Carl Hanser Verlag, 1982, novena edición, pp. 417 y ss.

62. *Cfr.*, *Hua VI* (*Crisis*), Partes II y III A, *passim*.

63. Ladrière, Jean, *op. cit.*, pp. 173 ss.

vas como *científicas*, de manera independiente, se ha llegado a la misma conclusión: a la *puesta en cuestión de la idea de fundamento*, y por ende, del modelo moderno de racionalidad.

En efecto, el proyecto hilbertiano de la *fundación de las matemáticas* llega a su fin desde al descubrimiento de los límites de los sistemas formales desde la década del treinta del siglo pasado;[64] pero, sobre todo, se admite que es insostenible la idea de un dominio fundador privilegiado: no hay modo de reducir todo a un dominio de ese orden, y ese dominio mismo —autofundable en un sentido absoluto— no se halla en ningún lado. Por su parte, el *atomismo lógico* se ve atacado por algunos que se inspiraron originalmente en él, como por ejemplo Wittgenstein (cuya posición en el *Tractactus* parece análoga por su noción de hechos atómicos últimos, indescomponibles). Se llega, en suma, a la conclusión de que *no existen análisis terminales de un contexto*, y a lo que más podemos llegar es a una clasificación relativa que se apoya en una «gramática de contextos». En este mismo sentido están las críticas hechas por Quine a Carnap, y el *escepticismo* del primero respecto de que en las ciencias hayan instancias que tienen un supuesto estatuto último sobre el cual ellas se apoyan. Ladrière opina, respecto de la *fenomenología*, que los seguidores más prominentes de Husserl han reinterpretado el proyecto de este en un sentido muy diferente al de «una reducción a la vida egológica trascendental fundadora» en provecho de una explicitación del mundo de la vida, esta ya no entendida como instancia última, y han entendido la clarificación del mundo de la vida simplemente como una puesta en claro —indefinida— de las distintas y complejas modalidades de la experiencia.

Mi opinión —que expongo ampliamente en otros lugares, y que ya he anticipado— es que la inoperabilidad de la idea moderna del fundamento ya la descubre Husserl, operatoria y temáticamente, no solamente en el ejercicio mismo de los análisis

---

64. Kurt Gödel (1906-1978) desarrolla en 1930 sus dos teoremas de la incompletitud (1. «En cualquier formalización consistente de las matemáticas que sea lo bastante fuerte para definir el concepto de números naturales, se puede construir una afirmación que ni se puede demostrar ni se puede refutar dentro de ese sistema»; y, 2. «Ningún sistema consistente se puede usar para demostrarse a sí mismo»), y los publica en 1931, sacudiendo desde sus fundamentos el proyecto especulativo fundacional hilbertiano en el campo de las matemáticas. *Cfr.*, Gödel, Kurt 1931 *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia mathematica y sistemas afines*. Valencia: Teorema, 1980, y segunda edición 1981.

fenomenológicos, por ejemplo los del tiempo inmanente,[65] sino incluso en su misma «idea de la filosofía» concebida como sustentada en «últimos fundamentos» y «evidencias absolutas».[66] Descubre Husserl que la subjetividad activa, «en vigilia», no es la instancia ultima dadora de sentido, puesto que ella misma se auto-constituye en lo que él llama un *absoluto definitivo y verdadero* que no constituye suelo firme alguno sino el «presente viviente que fluye y que permanece» desde el que se teje, en síntesis pasivas anónimas, la estructura de la temporalidad inmanente y la conciencia misma «en vigilia» bajo la «identidad» de un yo. Asimismo, Husserl reconoce que en última instancia —más allá de la fenomenología trascendental como *filosofía primera*— la conciencia constituyente de sentido y validez es ella misma en su *existencia* un *factum* que ella no controla ni produce, siendo este un tema que podría interesar a una «filosofía segunda» o una «metafísica». Tampoco es la vida de la subjetividad trascendental un *ego-cogito* que afirma su validez instantánea (por encima del tiempo) apoyándose en la presencia de un Dios infinito, eterno, cuya *existencia* se pretende demostrar desde su inmanencia para convertirlo luego en supuesta garantía de su certeza. No contando sino consigo misma, se descubre originariamente *tiempo*, sucesión, con *horizontes de actualidad e inactualidad* y cuyos *contenidos* permanentemente se sustraen a la mirada, tanto hacia el pasado donde se pierden las unidades sentidas y significativas, cuanto hacia el futuro y el presente mismo. Este juego de actualidad-inactualidad, presencia y ausencia, es aquel de toda experiencia (constitución o aprehensión temporal) de la trascendencia. La *evidencia apodíctica* de la subjetividad trascendental que se presenta como «último fundamento» concierne entonces únicamente la *forma* del *ego sum,* la *forma temporal* de la experiencia, y algunas cosas más de esta índole, así como el llamado a una «última auto-responsabilidad» respecto de todas sus producciones de sentido y de validez.

---

65. *Cfr.*, *Hua X*, pp. 118-120 (Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, traducido por Agustín Serrano de Haro, pp. 141-143; en adelante, *LT*), *Hua XXXIII* y *Hua Mat 8*.

66. *Cfr.*, «Últimos fundamentos y filosofía primera», en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Husserl en diálogo, lecturas y debates*, Bogotá/Lima: Siglo del Hombre Editores / Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 77-120. *Cfr.*, asimismo el primer capítulo de este volumen.

En suma, en múltiples campos de la ciencia y la filosofía se percibe lo que Ladrière ha denominado «retirada del fundamento». La *lógica combinatoria* ha renunciado a suponer que existe algo así como un nivel operatorio último, ya que es infinita la posibilidad de reenviar a planos operatorios cada vez más profundos. Los trabajos en *epistemología científica* igualmente concluyen en rechazar la posibilidad de aislar proposiciones «de base» que sirvan como soportes últimos y absolutos de verdad, reemplazando estas por acuerdos pragmáticos y relativistas en momentos y contextos dados. Igualmente se ha abandonado el criterio de verdad-correspondencia en favor de un criterio de verdad-coherencia, desarrollado por Nicolás Rescher lo que tiene como resultado el otorgar a las proposiciones científicas un estatuto de verdad extremadamente relativo.[67] En cuanto a la *problemática de la constitución*, dentro de la física moderna, se está llegando a aceptar que la idea de entidades absolutamente elementales constitutivas del cosmos[68] es quizás una ilusión vana emanada de un prejuicio de origen moderno. Pero recordemos que Kant —a fines del siglo XVIII— bajo la denominación de «antinomias de la razón pura», demostró la futilidad de aquellas empresas que quieren dar cuenta del cosmos en su totalidad.

Son incalculables las consecuencias que para la filosofía y las ciencias se derivan de esta *retirada de la idea de fundamento* en sentido tradicional. Ciertas filosofías quizás se contenten con presentar imágenes de un fracaso, de la futilidad de una empresa enterrada para siempre en el pasado, y pretendan refugiarse en un posmodernismo que celebre la «estrella danzante» de Nietzsche. Pero ya las empresas científicas enseñan muchas cosas, pues actualmente se desenvuelven sin presuponer «soportes de base» o «fundamentos últimos». El propio lenguaje, las proposiciones y la predicación, ya no se abordan bajo la estructura de «soporte y atributo». Toda relación entre lo fundado y su respectivo fundamento es meramente provisional, pues en efecto la «regresión» puede en principio proseguir de modo indefinido. Como dice Ladrière, «No hay más diferencia esencial entre lo fundante (que solo lo es de modo impropio) y lo fundado».[69] El concepto de realidad

67. Ladrière, Jean, *op. cit.*, p. 177.
68. *Loc. cit.*
69. *Ibid.*, p. 182.

misma, natural y espiritual, tiene que ser reinterpretado a la luz de estos descubrimientos, siendo más justamente descriptible según su opinión bajo las expresiones de «emergencia adviniente», «concreción provisoriamente estable» y «descenso», siempre en suspenso sobre una suerte de abismo, apertura sin fondo, insondabilidad sin límites, o «fascinante oscuridad.[70] Estas indicaciones sugeridas por el quehacer de la ciencia deben también motivar un trabajo especulativo, filosófico, que determine el estatuto mismo de la ciencia y de la noción de ser, con el objeto de repensar los temas de la *razón* y del *fundamento*. En otras palabras, el fracaso del modelo moderno de fundación no hace completamente ilegítima toda empresa fundacional; sino que simplemente cambia profundamente su sentido. Esta es tarea *de la filosofía*, como lo fue siempre: esfuerzo de tematización de la posibilidad misma de la fundación y del fundamento de toda fundación, cosa que hace la fenomenología trascendental de Husserl. Este ya no será pensado como instancia original primera, fuente de justificaciones absolutas, sino como el «acto «mismo» de fundar [...] «en tanto» esfuerzo por seguir los rastros que se dibujan en el espacio sin figura de la manifestación, en el espacio que se abre por encima del abismo».[71]

La concepción husserliana de «fundación de validez» corresponde más que a «justificaciones» ya hechas de saberes dados, al «acto de fundar» al que alude Ladrière. Pero yendo incluso más allá de este concepto, Husserl introduce aquel de «fundación genética» como un concepto que en última instancia está al origen mismo de la «fundación de validez», constituyéndola (*cfr.* el primer capítulo de este volumen). El concepto de fundación última, así, adquiere un carácter de insondabilidad inédita en la modernidad: «[...] si pudiéramos —dice Husserl— equiparar la *psiqué* de Heráclito con esta subjetividad, entonces sin lugar a dudas valdría para ella su dicho: "Los límites del alma nunca los encontrarás, y ello a pesar de que recorras todos sus caminos: tan profundo es el fundamento que tiene". Todo "fundamento" alcanzado remite de hecho de nuevo a otros fundamentos, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes, y, sin embargo, el todo infinito en su infinitud de fluyente movimiento está orientado a la unidad de un sentido, pero, ciertamente, no como si

70. *Ibid.*, pp. 183-188.
71. *Ibid.*, p. 190.

pudiéramos aprehenderlo y comprenderlo totalmente sin más ni más; sino que las amplitudes y las profundidades de este sentido global alcanzan, en su infinita totalidad, dimensiones valorativas (*axiotische*) tan pronto como uno se apodere en alguna medida de la *forma universal* de la formación de sentido».[72]

Heidegger también extrae algunas consecuencias de este proceso de desmoronamiento de la idea del fundamento en la filosofía occidental y medita en dirección de algunas pistas abiertas por la fenomenología husserliana. Él reflexiona sobre la noción del fundamento, no en dirección del «principio de razón» moderno, el cual alcanza solo a los *entes*, habiendo sido derivado analíticamente por Leibniz de la «verdad del juicio», sino justamente en dirección de la *trascendencia* que constituye el fundamento de la *intencionalidad* y la estructura de la subjetividad o *ipseidad*.[73] El *Dasein* trasciende hacia el mundo y es en ese ámbito que él encuentra a los *entes intramundanos* de modo antepredicativo, en una situación experimentada según la tonalidad afectiva. Pero el *mundo* mismo, como ámbito que integra la constitución esencial del *Dasein*, es una posibilidad interna a él, es una *tesis ontológica* que le concierne, es un concepto *trascendental*. Toda manifestación de los entes se da para Heidegger en el «horizonte del mundo». Entender la *trascendencia* como *fundamento* requiere para Heidegger renovar los conceptos de la *subjetividad del sujeto*, oponiéndose tanto al subjetivismo cuanto al objetivismo.[74] Inspirando a Ladrière, Heidegger interpreta el fundamento (*Grund*) como «abismo» (*Ab-Grund*), entendiendo bajo este concepto las nociones de *verdad, trascendencia y libertad*, como un todo único, no una libertad incondicional o infinita, ni soporte absoluto de validación, sino finita y temporal.[75]

En su rechazo total a la concepción moderna de fundamento, como razón y voluntad incondicionales, Heidegger dirige su reflexión —como es conocido— en una dirección que él autocalificará como el «pensar esencial» o la «serena meditación», allende la filosofía, la que —recogiendo sus últimas posibilidades al final de su recorrido en la historia de occidente— ha hallado su lugar

72. *Cfr.*, *Hua VI*, p. 173 (*Crisis*, p. 179). Las cursivas son mías.

73. *Cfr.*, Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1973, sexta edición, Parte II.

74. *Ibid.*, Parte II.

75. *Ibid.*, Parte III, p. 53.

en las ciencias independientes que determinan a la «humanidad socialmente activa» de la «civilización técnica y cibernética».[76]

§5. **Husserl y las tareas infinitas de la razón**

Para concluir, regresemos al Husserl tardío quien, en un último y titánico esfuerzo, reflexionó hacia el fin de su vida sobre el significado de la crisis de las ciencias y la humanidad europeas en relación a su proyecto racional-fundacional de la fenomenología trascendental.

Antes de ello cabe solamente mencionar un tema que es sin embargo esencial en una lectura renovada de la *Crisis* de Husserl de 1936 —el sentido de lo que allí está en juego— y que es una *transformación del concepto mismo de conocimiento racional*, el cual —en los mismos análisis fenomenológicos y en el contexto de una reinterpretación radical del ideal fundacional trascendental que sigue animando su obra— aparece allí entretejido con la así llamada *doxa* o mundo de la cotidianidad. En efecto, la *Crisis* ofrece pistas para desarrollar una *nueva forma de racionalidad* que no posee más —y no puede poseer más— la forma de la razón universal que ha imperado en Occidente. Se pueden leer en el texto intentos de mostrar cómo el orden y la racionalidad surgen y se transforman en estructuras cambiantes pre-predicativas del mundo-de-la-vida, de la experiencia, y cómo todo *sentido* encuentra su raigambre en una *historia de sentido*.

Aquí quiero terminar simplemente mencionando la noción de *tareas infinitas* de la *razón* que propone en su última obra. Husserl ha tomado conciencia de la destrucción de la idea de fundamento tradicional en sus investigaciones fenomenológicas y adelanta las reflexiones que Heidegger realiza en torno a sus consecuencias. Pero él rehúsa a abandonar todo proyecto fundacional. Repiensa las relaciones entre las tareas de la razón y la articulación del discurso científico, por un lado, y la posibilidad de un discurso práctico (ético-político), por el otro. Independientemente de si logró o no reflexionar sobre dichas relaciones de manera satisfactoria, basta saber que asumió el reto que mucho

76. *Cfr.*, Heidegger, Martín, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en: *Zur Sache des Denkens*,Tübingen: Niemeyer, 1969, p. 65.

después formula Ladrière: la necesidad de una *tarea* propiamente *filosófica* (teórico-práctica) que permita replantear los *problemas de la razón*. Creo que solo una reflexión que asume conscientemente todo el peso de la finitud humana, tiene la posibilidad de plantear de una manera renovada la *sana oposición* entre *razón* y *violencia*, más allá de las aporías y paradojas que se plantean entre estos dos términos en un esquema moderno regido por la «lógica de la contradicción».

> La filosofía como ciencia, como ciencia rigurosa, y aun apodícticamente rigurosa: este sueño se ha agotado (*der Traum ist ausgeträumt*).[77]
>
> La filosofía [...] vista desde dentro es [...] el combate permanente de la razón «en vigilia» por llegar a sí misma, a la autocomprensión, a una razón que se comprende a sí misma concretamente. [...] la filosofía, la ciencia en todas sus formas, es racional: esto es una tautología. Pero bajo estas formas ella está en camino hacia una racionalidad más alta, ella es la racionalidad que, descubriendo siempre nuevamente su insuficiente relatividad, retoma su esfuerzo para empujar más lejos, en su voluntad [...] la plena y verdadera racionalidad. Pero ella termina descubriendo que esta es una idea que yace en el infinito, y que *de facto* ella está, por necesidad, siempre en camino.[78]
>
> La crisis [...] no puede tener sino dos salidas: o bien la decadencia, [...] la caída en el odio espiritual y la barbarie, o bien el renacimiento [...] a partir del espíritu de la filosofía, gracias a un heroísmo de la razón [...]. El peligro más grande [...] es el cansancio. Combatamos [...] este peligro de los peligros, con la valentía que no se arredra tampoco ante la infinitud del combate, y veremos salir del incendio destructor de la incredulidad, del fuego rugiente de la desesperanza que duda de la vocación de occidente respecto de la humanidad, de las cenizas de un gran cansancio, el Fénix resucitado de una nueva vida interior y de un nuevo soplo espiritual, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues solo el espíritu es inmortal.[79]

---

77. *Hua VI*, p. 508 (este apéndice no está traducido al castellano).

78. *Cfr.*, *ibid.*, pp. 273-274 (*Crisis*, p. 306).

79. *Ibid.*, pp. 347-348 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología* trascendental, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, p. 358. Esta edición contiene los anexos).

CAPÍTULO X

LA TOLERANCIA: ENTRE EL CONFLICTO Y LA DIFÍCIL VERDAD

§1. **Evidencia, tolerancia y verdad**

A continuación abordaré el tema de la *tolerancia* desde un ángulo singular. No haré sino sugerir pautas, acaso líneas de investigación posible; sin embargo, reconozco que su desarrollo eventual es necesario para pretender una mayor legitimidad. Hay, en efecto, un consenso respecto de los problemas más conspicuos que atañen a este concepto, de cara tanto a su indiscutible relevancia filosófica —particularmente práctica— como a las aporías que plantea la reflexión sobre el mismo. El contexto posible es sobrecogedor y al parecer ilimitado, pues no está solo atado a los desafíos mundiales de fines del siglo XX e inicios del XXI, sino que se remonta al origen de la modernidad y acaso se pierde en el tenue hilo de la historia occidental o aun universal. Basta mencionar la tensión actual entre el ambiguo fenómeno de la globalización, por un lado, y el significado de las identidades nacionales y sus crisis, por el otro; la consagración y el colapso de persistentes colonialismos, la emergencia de nuevas naciones africanas y asiáticas sumidas en guerras fratricidas; revoluciones traumáticas que derrumban imperios monárquicos para luego verse reemplazados por imperios políticos ideológicamente totalitarios; dos guerras mundiales que sacuden el orbe y transforman radicalmente el mapa europeo y asiático; la consecuente creación de los bloques del este y oeste y los denominados primer, segundo y tercer mundo, en una nueva división hemisférica norte-sur que conmueve desde sus entrañas la autoconciencia del euro-centrismo europeo civilizado; la redefinición de los bloques del primer mundo concomitante al auge de la aldea global como imperio planetario de la técnica, en pugna con los desesperados devaneos de una infini-

dad multicultural asombrosa que clama por doquier —de modo a veces altisonante y muy violento— una política mundial de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas, étnicas y culturales, deslizándose con frecuencia en fundamentalismos religiosos primarios, etc.[1]

Los desafíos propiamente filosóficos no son menos sobrecogedores. En primer lugar, los referidos a la aporía intrínseca entre, por un lado, la cuestión de la supuesta *necesidad universal* de la tolerancia —la alegada necesidad de su *ilimitación*— y, por el otro, la consecuencia típicamente *escéptica* que acarrea tal postura al terminar auto-destruyéndose en su permisividad universal; en suma, la cuestión aporética de los límites de la tolerancia ante la inevitable necesidad de la «intolerancia con la intolerancia». En segundo lugar, y no menos intrigantes, los referidos a las ambivalencias del término, cuyo sentido mismo exhibe fronteras morfológicamente tenues y hasta contradictorias: como la *indulgencia*, física o mental ante lo *mediocre* u objetable, o aun pernicioso —en un extremo; y, en el otro, el *respeto* positivo y espacio de libertad otorgado a creencias u opiniones de otros en materia religiosa, política o ideológica, e incluso, más básicamente aun, el respeto del otro en su *radical otreidad*, étnica y cultural (lingüística, racial) sin paternalismos ni ocultas agendas colonizadoras.

Aquí no seguiré ninguno de esos caminos, aunque mi vía se vincula de modo sutil a ellos. Es la cercanía con la dolorosa experiencia peruana del desvelamiento de la verdad de veinte años de violencia subversiva de origen ideológico y de violaciones sistemáticas e indiscriminadas a los derechos humanos —en determinados tiempos y lugares— por parte de agentes del Estado, lo que ha motivado mi vinculación *sui generis* del tema de la *tolerancia* con aquellos de la *evidencia* y de la *verdad*.[2] La *Comisión de la verdad y de la reconciliación* (*CVR*) del Perú inició su trabajo el año 2001 a contrapelo de, por un lado, la verdad oficial que sobre esos luctuosos sucesos habían impuesto sobre la mayoría ciudadana los tres gobiernos que sucesivamente condujeron al país entre los años 1980 y 2000, con el respaldo de las fuerzas armadas, y la verdad de los grupos levantados en armas, por el otro. En medio,

1. *Cfr.*, capítulos V, VI y VII de la presente obra.

2. Al lado de los conceptos de reconciliación y de justicia, y de modo preeminente, la noción de *verdad* constituye el *núcleo* y el objetivo inmediato del trabajo de la *CVR*. *Cfr.*, nota 33, *infra*.

la población fundamentalmente más no exclusivamente andina —originalmente excluida y marginada de la vida ciudadana del Perú oficial, por razones culturales y étnicas, desde la fundación de la república en 1821 y que había sido la principal protagonista entre las 69.280 víctimas registradas[3] (75 % quechua-hablante y 90 % campesina), callaba su verdad por temor a represalias de uno y otro lado, a pesar de lo cual muchos de sus miembros perecieron o fueron encarcelados. La *CVR* inició su indagación entre dos fuegos y una presión mediática y política de virulencia inédita, dando por primera vez protagonismo a la voz de las víctimas y conmocionando al país. Pero ella debía tener muy claro el concepto epistemológico y ético de *verdad* y *objetividad* de lo sucedido, que sustentaba metodológicamente el informe que pretendía proponer a la población y autoridades en general, y también debía poder justificar epistemológica y éticamente —de serle requerido— el *tipo de evidencia* que sustentaba sus *conclusiones* en la introducción del *Informe Final* que presentó al país a fines de agosto del 2003, al término de su mandato.

Mi reflexión aquí, que recoge discusiones sobre el tema con varios colegas de orientaciones no fenomenológicas, no la llevo a cabo con un mero afán erudito ni una pretensión filosófica de interpretar mejor la labor realizada por la *CVR* del Perú, confrontándola con problemas filosóficos perennes. Más bien, más modestamente, uso libremente el método fenomenológico-trascendental con el afán contribuir —desde dicha perspectiva— a legitimar *ética* y *epistemológicamente* una investigación de alcance histórico en nuestro país. Lo hago, por ende, apelando a una

3. *Cfr.*, Comisión de la verdad y reconciliación, *Informe final*, dirección URL: www.cverdad.org.pe (también, en versión completa, Ciurlizza, Javier, Degregori, Carlos Iván, y Reátegui, Félix coordinadores de la edición, *Informe final*, edición en CD, diciembre 2003). *Cfr.*, igualmente Ballón, José Carlos (editor general), *Comisión de la verdad y reconciliación, Informe final (Perú: 1980-2000)*, Tomo I: *El proceso, los hechos, las víctimas —Exposición general—*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004. Por último, *cfr.*, Félix Reátegui Carrillo (coordinador de la publicación), *Hatun Willakuy, versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú*, Lima: Miembros de la Comisión de Entrega de la Comisión Verdad y Reconciliación, 2004. La cifra es una proyección estadística conservadora basada en cerca de 17.000 testimonios voluntariamente ofrecidos a la *CVR* fundamentalmente por parte de los sobrevivientes de las víctimas, y del cruce de diversas base de datos que consignan los nombres y apellidos de cerca de 35.000 víctimas, entre asesinados y desaparecidos.

descripción del modo *cómo* el *sentido* de lo que ocurrió y la reconstrucción de la *verdad* de lo ocurrido se constituyeron —y se siguen constituyendo— en experiencias intencionales mundano-vitales y subjetivo-relativas de todos los involucrados —protagonistas directos o indirectos, u observadores más o menos pasivos— en dicho conflicto interno armado que afligió al Perú. El sentido y la verdad de procesos que involucran la *praxis* humana intersubjetiva y tienen una dimensión moral, en efecto, no flotan en la estratósfera de un mundo de «idealidades» intemporales como puede plantearse de entidades o enunciados matemáticos. Todo *sentido* y *verdad* —o, usando una frecuente expresión de Husserl: todo «*sentido* de ser y *validez* de ser»— se constituyen *intersubjetivamente*, siendo esto más patente en aquellos de naturaleza *práctica* o *moral*. Solo cuando la comunidad intersubjetiva de nuestro país, extremadamente fraccionada culturalmente, logre comprender esto a cabalidad, quizás, pueda ella lograr una aceptación más benevolente y tolerante del *Informe final* que la *CVR* le ofreció en agosto de 2003 con los resultados de sus investigaciones, y así, viéndose reflejada en él, pueda finalmente entrar en la senda tanto tiempo postergada que conduzca a su *reconciliación* inmanente.

§2. **Revisión del «fundacionalismo» y el «fundamentalismo»**

Hace más de dos décadas, y durante los años de la violencia armada en el Perú, todavía me resultaba atractiva la idea de que la noción moderna de fundacionalismo y el fundamentalismo —religioso o ideológico-político— se co-pertenecían como primos hermanos.[4] Abordé a este último desde la crítica heideggeriana al «fundacionalismo moderno», esto es, al concepto de racionalidad occidental y su principio rector, el de *verdad* como *certeza*. La adecuación de todo ente a la medida, los principios, y el proceder calculante del *ego* acarreaba la interpretación de este como *fundamentum absolutum et inconcussum,* primera sustancia y sujeto por excelencia, que asegura su dominio total sobre la naturaleza colocándose como su presuposición fundamental y proyectándola matemáticamente como imagen suya. El *ego*, como fundamento e

4. *Cfr.*, capítulo VII, *supra*.

identidad consigo mismo en la transparencia más absoluta, pretendía poder distinguir claramente —vía el método analítico-sintético, resolutivo-compositivo— entre la verdad y el error y llegar al conocimiento de todas las cosas.[5] Siendo esta empresa fundacional solidaria con la pretensión totalizante de un discurso unitario absolutamente verdadero —que tiende a obliterar la finitud humana— me resultaba atractivo, repito, vincularla con los fundamentalismos políticos e ideológicos tan en boga en distintas partes del orbe y que para ese entonces estaban desangrando a nuestro país.[6]

Claro está, *fundamentalismo* era una palabra usada hacia fines del siglo XIX e inicios del XX en los Estados Unidos y Canadá para referirse a ciertos grupos de cristianos protestantes conservadores opuestos a tendencias liberales y modernas en la interpretación de la fe cristiana, y solo por extensión se empezó a utilizar posteriormente para caracterizar toda suerte de fanatismos religiosos y políticos. Asocio, así, la noción de *fundamentalismo* al sentido que antaño Jean Grenier dio a la expresión de «espíritu de ortodoxia»,[7] o a lo que luego Paul Ricoeur, en su extraordinario ensayo «Ciencia e ideología»,[8] caracterizó como los rasgos patológicos de la *orto-doxia* (recta creencia) que paulatinamente emergen en todo fenómeno ideológico, cuando, luego de constituirse en *representación primitiva* e *integradora* de una comunidad social, deja de movilizar socialmente y asume los rasgos de *domesticación* del *recuerdo*, consenso, convención, racionalización o *legitimación*, a través de una interpretación cada vez más simplificadora y esquemática del grupo, la historia y —en el límite— del mundo, muy poco rigurosa pero de gran eficacia social. Las ideologías *ortodoxas*, o los fundamentalismos, son pues, esencialmente *intolerantes*, pues se presentan a través de un discurso único, intran-

---

5. Descartes, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, París: Vrin, 1966, traducción y notas del abad J. Sirven, cuarta edición, pp. 18-20 [*A&T* 371-373].

6. En varios textos y desde distintos ángulos abordo dicha relación, solo en este volumen en los capítulos VII («Fundamentalismos y crisis de fundamentos»), VIII («Una "ética para el futuro": entre la esperanza y la responsabilidad»), y IX («Violencia y Razón. La paradoja de una relación»). Los tres textos han sido modificados para adecuarse a la situación y a mis concepciones actuales. *Cfr.* la Nota sobre los Textos al final sobre el origen de los mismos.

7. Grenier, Jean, *Sobre el espíritu de ortodoxia*, Caracas: Monte Ávila, 1969, traducido por Pierre de Place.

8. Ricoeur, Paul, «Science et idéologie», en: *Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 72, mayo 1974, pp. 328-356.

sigente, que no admite contradicción; y si esta no puede ser eliminada, se la transforma para introducirla en el sistema. Su lenguaje, en tanto degeneración de la *retórica*, lenguaje político por excelencia, se reduce aquí a un vocabulario mínimo de denominaciones correctas, expresándose fundamentalmente en máximas, consignas y fórmulas lapidarias que aseguran inicialmente la eficacia social de las ideas, para finalmente agravar su inercia, intolerancia y marginalidad. Muy atractivo, pues, me resultó vincular el fundamentalismo como una creencia ciega, irracional —*ergo*, intolerante— de tipo mítico-religioso o práctico-ideológico, que no pone en cuestión el fundamento, cimiento o suelo sobre el que ella se yergue y desde el cual, sin embargo, se cometen los crímenes más viles, con el proyecto fundacional moderno. En otras palabras, no era difícil voltear el argumento y hallar precisamente en el seno mismo de posturas aparentemente antitéticas —esto es, racionales, modernas e ilustradas— exactamente el mismo prejuicio esencial de los fundamentalismos irracionales; solo que en este caso, se trataba de no poner en cuestión un fundamento, cimiento o suelo que es la razón misma, que al ser incapaz de plantear la cuestión de su propio fundamento, se instauraba como pre-suposición absoluta e incondicionada de todo lo que se deriva de ella.

Así, el fundamentalismo irracional y el fundacionalismo racional parecen fundirse en uno solo pues la *razón*, como fundamento necesario, absoluto e incondicionado, llevada a su extremo absoluto, anula su diferencia con su contrario: la máxima *sin-razón*, el caos.

Asimismo, no solo los proyectos políticos utópicos modernos (y siempre entendí aquí por igual a los liberales de derecha como los comunitaristas de izquierda, cual dos caras de Jano), sino también la misma ciencia moderna, tendían a reemplazar a la naturaleza, el ser humano, la historia y el mundo, cuyos respectivos discursos alegaban explicar, por ficciones utópicas, imágenes míticas o hipótesis matematizantes alejadas de las experiencias cotidianas, mundano-vitales, subjetivo-relativas.

No es sino profundizando en el concepto de *fundamentación última* en la «filosofía primera» de Edmund Husserl,[9] y siguien-

9. *Cfr.*, Rizo-Patrón, Rosemary, *First Philosophy and Ultimate Foundation. Edmund Husserl's* Cartesian Meditations *Revisited*, tesis doctoral. Un esbozo previo de un capítulo de dicha investigación se halla publicado como «Últimos

do una pista de Jean Ladrière en un extraordinario texto titulado *El Abismo*,[10] que caí en cuenta que ambos conceptos no tienen la misma extensión, aunque sí están relacionados en el sentido indicado. En otras palabras, el *fundamentalismo* —y esta es la tesis que propongo— es una perversión, degeneración, del *fundacionalismo*, el que tiene —además de la acepción moderna más conocida, expuesta aquí— otra posibilidad de ser entendido, fuera de las revalorizaciones neo-kantianas del pensamiento moderno (dentro de proyectos formalistas y pragmático-trascendentales) como la que llevan a cabo empresas del estilo de la de Jürgen Habermas contra las interpretaciones críticas de la modernidad, como las de Jean-François Lyotard.

¿Por qué sostengo que cabe salvaguardar alguna noción de fundamentación última racional, y por qué me parece esto relevante?[11] Apelo a la reflexión de Edmund Husserl, quien sintió la urgencia de la tarea de salvataje de una cierta forma de *fundacionalismo* —esto es, de *racionalismo*—, argumentando en innumerables pasajes de distintos textos, fundamentalmente de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que: «También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Más esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana solo posee una significación subalterna».[12] Jean Ladrière, crítico de las distintas formas «fundacionalistas» que según él resucitan a comienzos del siglo XX especialmente en diversas empresas filosófico-especulativas y científicas,[13] observa su

---

fundamentos y filosofía primera», en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Husserl en diálogo, lecturas y debates*, Bogotá/Lima: Siglo del Hombre Editores / Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 77-120.

10. Ladrière, Jean, «L'Abîme», en: *Savoir, faire et espérer, les limites de la raison*, Bruselas: Publications Université St. Louis, 1976, pp. 171-191.

11. *Cfr.*, el capítulo I de este volumen, *supra*.

12. *Hua VI*, p. 337 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, p. 347; en adelante, *Crisis-Anexos*).

13. Como he mencionado en anteriores oportunidades, entre las empresas *especulativas* (o filosóficas), Ladrière menciona a la meta-matemática de Hilbert, el atomismo lógico de Russell y Whitehead o el mecanismo de reducción lógica *y la fenomenología husserliana*; en cuanto a las tres empresas *científicas*, se trata de los desarrollos de la lógica combinatoria, la epistemología científica y la física moderna.

filiación con el proyecto resolutivo-compositivo cartesiano y moderno. En efecto, como ya he mencionado en diversas oportunidades, todas estas empresas sostienen el postulado que el último poder fundante es un simple mecanismo, primer término o elemento, donde reina una evidencia indubitable, que se pretende alcanzar en la transparencia de la *intuitus mentis*, y capaz de servir de apoyo a todo lo dado de un modo derivado. Reitero que, si bien Ladrière observó que este modelo entró en crisis en el curso del siglo XX, llamó mi atención que afirmara —contra el discurso post-moderno imperante— que: «lo que se halla destruido en la idea de fundación es precisamente esta irreductibilidad y esta autarquía del fundamento. [...] Lo que sirve de fundamento en un momento dado no constituye sino *una zona de detención*, completamente *provisoria*, en un proceso que debe *continuarse*. [...] Pero de un lado y del otro se abre pues una infinitud. [...] De un lado y del otro, la cadena de los condicionamientos puede proseguirse sin que aparezca en un momento dado un eslabón último, [...] un elemento primero».[14] Y la clave la hallo en su conclusión, por la que pude retornar a Husserl, a pesar de lo que proponía Ladrière, pues, «[...] lo que debe preservarse es la fundación como *acto de fundar*, o más exactamente, como transgresión de lo inmediato [...] ella no puede significar más la puesta en evidencia de una instancia última de sustentación, sino el *esfuerzo por seguir* las indicaciones de las huellas que se dibujan en el espacio sin figura de la manifestación, en el espacio que se abre por encima del abismo».[15] En suma, la fundamentación última no podía significar otra cosa que la *experiencia* o la *vida intencional del sujeto mismo*, en la cual se decide en última instancia e ineludiblemente «todo sentido de ser y validez de ser», toda «razón y sin razón», y esa experiencia es absoluta solo en el sentido de que «tenga lo que tuviere presente a la conciencia, es a la vez consciente de sí misma».[16]

Mi opinión es, pues, que un nuevo sentido de fundacionalismo respecto de su acepción moderna es posible, y que este ha sido introducido primero por Husserl. Asimismo, sostengo que Hus-

---

14. Ladrière, Jean, *op. cit.*, p. 182-183.

15. *Ibid.*, p. 190.

16. *Hua XVII*, p. 279 (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q., p. 283; en adelante *LFT*).

serl es «fundacionalista» siempre y cuando se reconozca que su obra introduce elementos novedosos que abren la posibilidad de una nueva interpretación y transformación del *sentido* de *fundamentación* y de *conocimiento racional*, más allá del naturalismo y el objetivismo modernos, desviaciones cuya gravedad no ha sido suficientemente destacada ni comprendida por la filosofía post-husserliana. Los análisis intencionales husserlianos, en efecto, manifiestan más bien una «retirada» (en expresión de Ladrière) del sentido *moderno* de fundamento, teniendo el mérito de indicar las posibles vías para escapar a las consecuencias escépticas de tal descubrimiento. Su crítica del conocimiento como autorreflexión no es, en efecto, sino «una auto-exposición de la subjetividad que reflexiona sobre sus propias funciones trascendentales».[17] La subjetividad tal como la entiende Husserl —en tanto *fundamento* o *razón*— manifiesta a su vez su raigambre esencial en la experiencia *finita*, en el mundo de la *doxa* y de la vida,[18] entendido este, por consiguiente, como constituyéndo*se* y constituyéndo*la* originariamente *antes* de su forma madura, lingüística, «discursiva» y «consensual». Al revalorizar el sentido de «fundamentación racional», Husserl tampoco pretende —como las estrategias neokantianas habituales— «reconstruir» lo que constituye el procedimiento «racional» o discursivo, desde el que se pueda posibilitar el entendimiento consensual, base de la constitución de las sociedades civil y políticamente organizadas. Sin que su proceder contradiga las estrategias anteriormente señaladas —y situándose más bien en un nivel más esencial o «fundamental»— pretende meramente «describir» *lo que se manifiesta* (fenomenalmente) como la *subjetividad* «funcionante» o «actuante» (*leistende*) *responsable* de todo «sentido de ser» y «validez de ser» (esto es, como la experiencia «trascendental») —en tanto fundamento o razón. Esta descripción, por ende, no contradice sino que puede perfectamente servir de trasfondo a estrategias «procedimentalistas» u otras que se «construyan» sobre la base de dichas descripciones. Por el contrario, los intentos, por parte de dichas estrategias, de auto-justificarse «en oposición» a las miras y descripciones de la fenomenología husserliana, solo han manifestado —de parte incluso de fi-

17. *Hua XVII*, p. 280 (*LFT*, pp. 283-284).

18. *Hua VI*, pp. 10, 48-54 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne, pp. 55, 93-97; en adelante, *Crisis*).

guras notorias de la filosofía contemporánea— desconocimiento y malinterpretación notables de aquella.

En suma, Husserl introduce en la reflexión sobre el fundamento dos elementos centrales: primero, que la «fundación última» no ha de entenderse como punto de partida racional y fijo, sino como *telos* de la razón, no como un proceso detrás de nuestras creencias y sosteniendo nuestra reflexión, sino delante de ella, como *meta práctica* de la voluntad en un proceso histórico infinito, interminable, cuyas valideces no pueden entenderse sino como conquistas parciales, relativas y provisorias (*zeitweiliger Gültigkeiten*) en un proceso llamado a continuarse;[19] y, segundo, que «fundación última» no significa otra cosa que *última autoresponsabilidad* de la razón, mientras que la fenomenología como «ciencia de fundamentación última» significa «ciencia de última responsabilidad» (*Wissenschaft aus letzter Begründung oder was gleich gilt aus letzter Selbstverantwortung*), esto es, como un compromiso total de la razón. En la *Crisis* Husserl sostiene que: «La filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas: he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la voluntad de conquistar la racionalidad verdadera y plena. [...] la filosofía está necesariamente en marcha; pero descubre también que hay en este camino una forma final, pero que al mismo tiempo inaugura una infinitud y una relatividad de un nuevo género».[20]

En suma, esta forma de «fundacionalismo» no solo está reñido con el «fundamentalismo» esencialmente intolerante, sino que es *esencialmente tolerante*: porque se halla involucrada en un proceso abierto de valideces provisorias sometidas a correcciones en un proceso infinito, y porque responde a la auto-responsabilidad más radical, por la que el sujeto racional se hace absolutamente cargo de (responde por) sus efectuaciones intencionales tanto teóricas como prácticas —constitutivas de sentido o de validez— aceptando su historicidad y falibilidad.

---

19. *Cfr.*, *Hua V*, p. 139 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, p. 373, pp. 372-373; en adelante, *Ideas I*); *Hua VI*, pp. 269-276 (*Crisis*, pp. 302-308).

20. *Ibid.*, p. 281 (*ibid.*, p. 273).

Antes de ampliar el sentido de esta forma de fundacionalismo compatible con la tolerancia, para incluir el tema de la intersubjetividad, es necesario un paréntesis metodológico.

§3. **Necesidad de una renovación de la existencia**

El sentido del «fundacionalismo» husserliano exige un retorno a un sujeto auto-responsable que se hace cargo de sus efectuaciones intencionales, vale decir, de la constitución trascendental de sentido, tanto teórica como práctica. La «reducción trascendental» es el procedimiento metodológico de la fenomenología trascendental que, como giro subjetivo, no es una mera «técnica epistemológica» que privilegia la razón teórica al servicio de una filosofía intelectualista, ni conduce a un subjetivismo egológico y solipsista que cercena al sujeto del mundo de la vida y lo atrapa en un relativismo escéptico. Todo lo contrario, en todas sus aplicaciones, tal como lo he desarrollado en el capítulo cuarto, *supra*,[21] la reducción trascendental husserliana tiene una dimensión ética, pues, como subraya Husserl *ad nauseam*, «la razón no admite ninguna distinción en "teórica", "práctica" y "estética"».[22] Por el contrario, «la razón es racional en el *querer-ser*-racional», en un «*esforzarse* hacia la razón», puesto que ella «indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo "bienaventurado"».[23] Si bien varios textos de Husserl han sido interpretados como dando expresión a un intelectualismo exacerbado y a la primacía del conocimiento teórico sobre el dominio afectivo y volitivo,[24] de modo meridianamente claro él sostiene que la «motivación del filósofo que comienza» es la *responsabilidad*, valor que corresponde a la razón práctica, y que la «suprema justificación», «la responsabilidad más elevada o la última (que) corresponde en el conocimiento (descansa en) las efectuaciones de la afectividad que son constitutivas en última instancia».[25] Por

21. *Cfr.*, *supra*, capítulo IV, «La dimensión ética de la reducción trascendental», pp. 48-59.
22. *Hua VI*, pp. 275-276 (*Crisis*, p. 308).
23. *Loc. cit.*
24. *Hua VIII*, pp. 193-194.
25. *Ibid.*, pp. 25, 194.

ello, el intelecto resulta siendo para Husserl «sirviente de la voluntad».[26] De Husserl y su «fundacionalismo racional» de nuevo cuño ha de extraerse la interpenetración de las dimensiones de la razón y la alta dignidad de la razón práctica.

Empero, como ya se ha manifestado, la reducción fenomenológico-trascendental no se ejecuta con un mero retorno o giro reflexivo hacia un sujeto que se reconoce responsable de la constitución de sentidos y de valideces en un proceso histórico infinito y abierto, de correcciones permanentes. El sujeto trascendental constitutivo y responsable, que la «reducción trascendental» pone al descubierto, es precisamente «trascendental» y no una mera entidad mundana, «natural». Permaneciendo en la actitud natural, la simple reflexión solo accede a la mente como entidad mundana psíquica, separada de los cuerpos, pero unida a estos por relaciones de exterioridad. Solo a través de la *suspensión de la actitud natural* se descubre el oculto y anónimo funcionamiento de la vida del sujeto como una correlación intencional compleja y estratificada, constitutiva de sentido de ser y validez de ser.

Ahora bien, si el «conócete a ti mismo» tiene todavía una dimensión auténticamente ética en Platón —como reconoce Husserl en sus *Conferencias de Londres*—[27] esta dimensión se pierde en su sentido originario con Descartes, quien conserva únicamente la «eticidad» propia del *radicalismo* del filósofo que pertenece a la esencia de toda *reflexión* filosófica. Así ella conserva todavía una forma a la que puede otorgársele valor pudiendo interpretársele éticamente o apuntalar de modo auténticamente ético. En suma, la dimensión específicamente ética del giro subjetivo que exige Husserl es que todo ser humano, aunque sea una vez en su

---

26. *Cfr.*, carta a Arnold Metzger de 1919, en: McCormick, Peter & Elliston, Frederick, eds., *Husserl Shorter Works*. Notre Dame, Indiana/Brighton, England: University of Notre Dame Press / The Harverster Press Limited, 1981, p. 361. *Cfr.*, también *Hua VIII*, p. 201. La importancia de la razón práctica y la necesidad de elaborar una ética y axiología de tipo científico es afirmado por Husserl desde 1910/1911 en sus lecciones sobre *Lógica y Teoría del Conocimiento* (*Hua XXX*, pp. 303-304). *Cfr*. también, Melle, Ullrich; «Introducción», *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.

27. *Cfr.*, Husserl, Edmund / Goossens, Berndt, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie "Londreser Vorträge 1922"», en: *Husserl Studies*, vol. 16, nº 3, 1999, pp. 183-254. Los textos que integraron dichas conferencias fueron recogidos en *Hua XXXV*, pp. 58-60, 68-73-75-84, 91-93, 268-277, 292-307, 311-318, 320-340.

existencia, debe abandonar su modo ingenuo de vida y dedicarse a asumirla, de modo autónomo y responsable, a través de una meditación radical. No es, pues, como decía, un mero recurso epistemológico conducente a un solipsismo escéptico. Todo lo contrario. Y, si bien la vida ética misma no requiere de una «reducción trascendental», solo desde esta se vislumbra la esencial conexión entre la vida trascendental (por la que se revela al sujeto como teórica y prácticamente responsable de sus actos) y la vida ética. Por ello Husserl sostiene en la *Crisis* que ella «esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto humanidad».[28] En ese sentido, la «vida de superficie» aparece representando a la actitud natural, mientras que la «vida de profundidad» a la actitud fenomenológica.

Dicha mutación existencial consiste en una invitación a «saber lo que hacemos»,[29] a abandonar nuestra natural inclinación a apoyarnos en nuestras certezas adquiridas y a hacernos cargo tanto de nuestra vida como de nuestras tomas de posición teóricas y prácticas de modo absolutamente auto-responsable. Lo que Husserl entiende por reducción trascendental es precisamente este acto de «conversión». Por supuesto que resulta excesivo calificar a la reducción trascendental de acto moralmente bueno, pues solo al término de su realización se le revela al fenomenólogo la auto-responsabilidad radical involucrada en la correlación trascendental. Pero en tanto cumple el papel teórico responsable de esclarecer la constitución de sentido cognitiva, moral o axiológica como sirviente de la voluntad, ella no solo «rompe el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido»,[30] sino que desata nuestro compromiso ingenuo con el mundo para interpretarlo bajo una nueva luz.

La revelación de la vida constitutiva de sentido posibilitada por la reducción puede, en principio, fomentar la tolerancia intersubjetiva en general, y política en particular, no solo porque el

---

28. *Hua VI*, p. 140 (*Crisis*, p. 179).

29. Hart, James, «To know what we're doing», en términos de Hart, en: *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica* 126), p. 28.

30. Welton, Donn, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», en: Elliston, F.A. & McCormick, P. (editores), *Husserl, Expositions and Appraisals*, Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-55.

hábito en el desplazamiento de nuestras propias actitudes (de la «natural» a la «trascendental») nos vuelve flexibles para auto-desplazarnos hacia puntos de vista distintos que el nuestro, sino que nos revela el carácter perspectivo, incompleto, provisorio y de abierta infinitud de nuestro encuentro con el mundo y los otros.

§4. **La tolerancia en la constitución intersubjetiva de la verdad moral**

Volvamos ahora al tema de la constitución trascendental e intersubjetiva de la evidencia moral que me parece corresponder a aquella que sustenta al tipo de investigación de la *Comisión de la verdad y la reconciliación*, y que a su vez, en mi opinión, sustenta la veracidad —de naturaleza *moral*, *tolerante* y *anti-fundamentalista*— del relato recogido en el *Informe final* que ella presentó a las autoridades y pueblo peruano en agosto del año 2003. En lo que sigue, compartiré mi reflexión sobre los conceptos de *evidencia* y *verdad morales* —sus premisas y postulados— la que, a su vez, es tributaria no solo de la fenomenología trascendental de Husserl sino que se desenvuelve, recogiendo la expresión de James Hart, conforme al espíritu husserliano.[31] El lenguaje descriptivo de mi reflexión en esta ocasión, sin embargo, más que trascendental es «mundano», esto es, pertenece al ámbito de lo «*constituido*» en la actitud natural. Solo tangencialmente echo luz al tipo de *experiencias* trascendentales *constitutivas* del sentido de los fenómenos de evidencia y verdad, procurando permanecer en el nivel descriptivo dirigido a un público no filosófico. A pesar de ello, las referencias implícitas a la vida intencional del sujeto trascendental están continuamente presentes.

4.1. *Premisas de la verdad moral*

De modo preeminente, las nociones de *verdad*, *justicia* y *reconciliación*, constituyen el núcleo y el objetivo del trabajo de la *CVR*.[32]

---

31. Hart, James, *op. cit.*, p. xi.

32. *Cfr.*, el Artículo 1º del Decreto Supremo nº 065-2001 PCM: «Créase la Comisión de la *Verdad* encargada de *esclarecer* el proceso, los *hechos* y respon-

Las tres sustentan las definiciones esenciales, el desarrollo y la articulación de su *Informe final*.

Cabe señalar que las argumentaciones aquí esgrimidas y el concepto de verdad que paso a describir son de exclusiva responsabilidad de la suscrita, y no representan las concepciones temática o conscientemente asumidas por los investigadores y comisionados de la *CVR*. Se trata de una versión verosímil que, desde mi punto de vista, justifica su trabajo. Me interesa este análisis porque me llamó poderosamente la atención que, incluso antes de presentar su *Informe final* al país, desde numerosas tiendas políticas y de la sociedad civil interesadas —además de los medios de comunicación— se intentó impugnar la veracidad de su versión, creyendo «sagazmente» poder relativizar *ab initio* su contenido (antes de conocerlo), por supuestamente provenir de un «sector político» —a su vez «interesado»— que estaría representado por los miembros de la *CVR* (a quienes sectores vinculados al fujimorismo de entonces empezaron a denominar primero «cívicos» y luego «caviares», y otras formulas lapidarias y máximas ideológicas, para descalificarlos). Dichas reacciones denotaron no solamente una falta de inteligencia respecto del complejo problema de la «verdad» —este fue el caso de algunos periodistas que quisieron sorprender al público con sus críticas pretendidamente «inteligentes»— sino una *mala fe* que no dejó de ser dolorosa, pues además ocultó adrede el carácter notablemente plural de la composición de los miembros de la *CVR*. Esta, sin embargo, contempló y abordó con seriedad y desde el inicio el problema general de qué se entiende por verdad y cuál es su fundamento. En conse-

---

sabilidades de la violencia terrorista y de la violación de los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos. La Comisión de la Verdad propenderá a la *reconciliación* nacional, al imperio de la *justicia* y al fortalecimiento del régimen democrático constitucional». (Las cursivas son mías.) En conformidad, el Decreto Supremo nº 191-2001-PCM amplía luego su denominación al de «Comisión de la *Verdad* y de la *Reconciliación*». Utilizo a continuación el lenguaje del decreto, refiriéndose a la noción de «hechos» que, a su vez, fenomenológicamente hablando, requiere de una descripción del *proceso de su constitución a partir de determinadas experiencias*. Lo que se concibe como «hechos», como explico más adelante, se constituye partiendo de determinados «fenómenos» que se *dan* o *aprehenden* en un tipo peculiar de experiencias dadoras de sentido y validez.

cuencia, un grupo de trabajo *ad hoc* constituido por diez profesores de filosofía se reunió durante los casi veinticuatro meses de duración de la *CVR* para reflexionar y discutir (*ad honorem*) —desde sus múltiples perspectivas— sobre los fundamentos epistemológicos y morales de su investigación. El resultado fue un *Glosario de términos filosóficos (éticos y epistemológicos)* inédito, cuyo resumen se puso al alcance de los trabajadores de la *CVR* en el período de la redacción del *Informe final*.

Pues bien, el concepto de *verdad* que, según mi opinión, sustenta *operativa* —no *temáticamente*— el trabajo de los comisionados e investigadores de la *CVR*, no se mueve en el nivel cínico de un grupo ideológico determinado que bajo el supuesto amparo de un mandato para investigar impone *su* verdad a la sociedad, para sacudirla por dentro y desautorizar a sus instituciones tutelares; tampoco se puede pretender que su labor debía haber sido por el contrario la de satisfacer las versiones de los vencedores, por un lado, callando u ocultado los elementos oscuros que incomodan o socavan la versión «oficial» desde dentro, para garantizar y preservar de modo maniqueo la idealizada imagen ideológica que el Perú institucional proyecta de sí mismo, como representando el lado del «bien» frente a las oscuras fuerzas del «mal», que vendrían de los demoníacos representantes de las fuerzas subversivas. La división de la población andina y amazónica víctima de la violencia en zonas «blancas» y «rojas» fue en algún momento una eficaz táctica para «justificar» las masacres de las «fuerzas del mal», abstrayéndose del sufrimiento de pobladores de carne y hueso aterrorizados y sometidos entre dos fuegos. Tampoco se mueve en el nivel a-crítico del común de las gentes que presupone ingenuamente que los «hechos hablan por sí mismos» y que, por ende, en este asunto no intervienen las interpretaciones. Ambos extremos son inaceptables, el primero por su «mala fe» (en el sentido sartreano), el segundo por su ingenuidad epistemológica. El primer extremo encierra mala fe y un concepto *relativista* e interesado de verdad. Según este punto de vista, la historia tiene que seguir escribiéndose escondiendo la mugre bajo la alfombra y perpetuando la visión, por ejemplo, de fuerzas del orden químicamente puras que *solo* conocieron actos heroicos (que los hubo) defendiendo hasta el auto-sacrificio el estado de derecho del que todos nos beneficiamos; y si hubo casos que lamentar, forzosamente se tiene que informar que estos solo pueden haber sido

«excesos» de elementos «aislados» que no procedían bajo consignas establecidas «en ciertos tiempos y lugares».

El otro extremo involucra ingenuidad epistemológica, pues si esto fuera posible sería más fácil para los seres humanos ponerse de acuerdo respecto de la verdad de los hechos, y no podrían darse diversas versiones incluso en el caso de percepciones de los mismos objetos. La ingenuidad *epistemológica* de esta postura tiene un respaldo filosófico en el «realismo» metafísico o positivista (que, curiosamente y a pesar de la enemistad secular entre «metafísica» y «cientismo positivista», en esto se complementan a la perfección), el cual presupone que nuestra mente «refleja», «representa» o «extrae» las «formas» de la realidad —o de los «hechos» (palabra santificada por el positivismo empirista decimonónico)— como si fuese una suerte de «espejo» o mero reflejo milagroso. Estas posturas padecen de ingenuidad filosófica (y científica) porque desconocen —y son incapaces de dar cuenta cabal y aceptable de— los disensos múltiples que afectan no solamente las distintas concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) en sus ámbitos *prácticos* (éticos, axiológicos, políticos, culturales en general) sino también *teóricos* (la existencia —por ejemplo— de diversas teorías y paradigmas científicos en distintas épocas o concurrentes en una época de crisis de paradigmas), y, más aún, incluso disensos *perceptivos* (que afectan el modo cómo desde distintas culturas etc., las cosas del mundo circundante *aparecen* desde distintas perspectivas, o de distintas maneras). Desde mi punto de vista, pues pude observar el proceso, el *Informe final* de la *CVR* intentó ser fiel al conjunto abrumador de pruebas materiales que recogió y procesó reconstruyendo un relato que se presenta como la aproximación más fiel y honesta de los sucesos que fueron objeto de su investigación. El resultado afectó la «buena conciencia» de múltiples sectores que se sintieron ofendidos y que se niegan —hasta hoy— a consultar detenida y desprejuiciadamente las pruebas sustentadoras del *Informe*.

4.2. *Postulados de la verdad moral*

Hablar de «verdad» en el contexto de la *CVR* se sustenta en un concepto ampliado de *razón* humana. No solo porque al lado de la esfera «subjetiva» *cognitiva* se cuentan las esferas del *senti-*

miento y de la *voluntad*, sino porque al lado de la esfera «objetiva» de los «hechos» y «estados-de-cosas» conocidos se cuentan las esferas de los *valores* éticos, jurídicos, y las *normas* prácticas, etc., esferas tan categorizables como la esfera racional del conocimiento. Asimismo, la *CVR* no presupone una noción meramente *epistemológica* de «verdad», porque aquello que se denomina razón no es una facultad que concierne solo al *conocimiento*, sino más bien simultáneamente *a la acción* y a la *estimación valorativa*.

Sin embargo, la noción misma de *verdad* alude a una cualidad o atributo que pertenece al *conocimiento*, y está íntimamente vinculada a las nociones de esclarecimiento, explicación, juicio, proposición, descripción, relato, o narración de algo. Es obvio que el grado de verdad de un conocimiento dado es distinto según el tipo de objeto del que se trate. Una operación matemática tiene mayor «exactitud» formal, esto es, certeza y objetividad, dando menor cabida a «opiniones» o meras «creencias» que los conocimientos referidos a fenómenos naturales físicos. A la primera se la ha denominado tradicionalmente «verdad necesaria», a la segunda «verdad contingente», o fáctica. En otros capítulos he hecho referencia a esta distinción establecida por Leibniz, por ejemplo.[33] Las verdades referidas a los fenómenos naturales son fácticas, no necesarias, aunque desde la modernidad se haya intentado corregir esta contingencia «matematizando» a la naturaleza, usando herramientas formales para su descripción. Pero la narración o descripción de eventos o sucesos humanos resultado de actos libres y voluntarios, es totalmente fáctica o contingente, y no es «matematizable». Esto la hace más inexacta, más sujeta a opiniones o puntos de vista. La naturaleza de la *acción* humana es precisamente, como señalaba Aristóteles, lo que «es pero puede ser de otro modo». Por consiguiente, ninguna verdad fáctica es absoluta ni inmutable, ni la de los hechos empíricos de las ciencias naturales físicas, ni *a fortiori* la de los «hechos morales». Sin embargo, la «objetividad *absoluta*» en el caso de las verdades fácticas, si bien por definición es «fácticamente» inalcanzable e inagotable (una imposibilidad *práctica*), sí funciona como una *meta* deseable, un *ideal* al que se aspira, una pauta o medida de nuestra relativa lejanía o cercanía, o de nuestro grado de certeza.

33. *Cfr.*, los capítulos VII (§3) y IX (§1), *supra*.

La cualidad de la verdad depende pues de los tipos de «objetos» de que se trate (formales, empírico-deductivos, humano-prácticos). Pero también depende del tipo de «experiencia» que tengamos de ellos; la experiencia de dichos objetos o eventos tiene distintos *grados y tipos de evidencia*. Las «evidencias» morales son tan distintas de las formales y naturales como sus respectivos objetos. Es a través de la «evidencia» de nuestras distintas experiencias que se «construye» —en proposiciones, explicaciones, argumentos, inferencias, cálculos operatorios, o narraciones— la «verdad» de los distintos tipos de «hechos» (objetividades formales, fenómenos naturales, eventos humanos). Ahora bien, hay casos de «verdades» que se construyen fundando una proposición, o *una* opinión, en *otra* proposición u opinión tenida por verdadera; incluso *a limine* una narración puede considerarse verdadera si resulta de un «consenso» de narraciones. Pero al final de la cadena meramente discursiva o narrativa deberán hallarse *experiencias evidentes* que la sustenten. En otras palabras, la narración (conocimiento) de un llamado «hecho» o «evento» recoge lo que se *experimenta* (se ve, se toca, se siente, se valora, se estima, se calcula, etc.) de él. En consecuencia, no es a nivel de la *narración* (o a nivel lingüístico, como reiteradamente sostienen muchos filósofos contemporáneos) donde se halla el fundamento sobre el que descansa la constitución de la *verdad* de los «hechos» o «eventos» dados. Esto no significa que la forma discursiva o la narración no resulte *indispensable* para poder *expresar* lo que tiene lugar al nivel de la experiencia —para poder *fijarlo*, *recuperarlo, transmitirlo*, someterlo a examen intersubjetivo, una y otra vez, a lo largo de un transcurso temporal. Significa más bien que la verdad *se decide* «en última instancia» (o en primerísima instancia, sería más correcto decir) en la «evidencia» de las experiencias *originarias* en las que los «hechos» o «eventos» (fenómenos) en cuestión *se nos manifiestan*. Este es un principio fenomenológico esencial.

La *evidencia* misma de las experiencias originarias, correlato *subjetivo* de la noción *objetiva* de *verdad*, viene de un tipo peculiar de *experiencia* originaria. No basta una mera «mención» o un mero «referirse» o «dirigirse» a algo indirectamente, o de modo por ejemplo meramente simbólico o lingüístico. La *evidencia* se origina en una experiencia *intuitiva*, en la que algo se *muestra*, por decir, «en carne y hueso», se «da a *ver*», se manifiesta «en

persona». Ahora bien, este «aprehender» o «captar» es siempre un «ver» con un *sentido dado*. Vemos las cosas siempre con un *sentido* dado, *como algo*. No nos engañemos: ningún «ver» es un ver «puro y simple» de «hechos» descarnados, y mucho menos putativamente aislados y puntuales —como afirman los empiristas. Esto no sucede ni siquiera en la más simple percepción. Aunque sea de modo implícito, en todo *ver* está involucrada una valoración, esto es, una cierta interpretación. En una percepción evidente algo se «da a ver» como algo. Mostrar o «dar a ver» es lo que filosóficamente se denominaba antaño «intuición» o «intelección» (*nous*), y a lo que Husserl denomina «intuición eidética». Toda intuición inevitablemente comporta interpretación: «da a ver como algo» (una sensación aislada no es intuición). Ahora bien, la intuición es evidente no solo porque *muestra*, porque *da a ver* algo como algo, sino porque lo hace de modo consistente en el transcurso del tiempo. Pero se requiere una evidencia más fuerte que sustente la verdad de una proposición o narración: esta evidencia es la intersubjetivamente contrastada, como señalo *infra*. La «evidencia» —en un sentido amplio— es un «comprender íntimo» semejante a un «ver» pleno de *sentido*, pero requiere de otro factor frecuentemente pasado por alto aunque esencial epistemológicamente hablando. Para ser «evidente», la *aprehensión* de «algo *como* algo» debe poder reiterarse en el transcurso del *tiempo*, y cada reiteración debe poder *sintetizarse* de modo continua y consistentemente *concordante*. Antes de explicar esto, es necesario aclarar que por cierto existen diversos *modos* de «hacer ver» o de «intuir» algo. Se «ve algo» percibiendo, recordando, pero también viendo imágenes (fotografías, cuadros, películas), e incluso fantaseando. La comprensión intelectiva de un teorema o de una multiplicación (distinta a su mera repetición memorística), o las experiencias judicativas, involucran también —o presuponen— un cierto «ver» o comprender intuitivo.

Así, el grado de «verdad objetiva» de una proposición, descripción, explicación, esclarecimiento, narración, relato (*ergo*, conocimiento) depende del grado de *evidencia* —o de certeza— que comporta la *experiencia* de base. Pero, toda experiencia de un sujeto dado es evidente en *sentido fuerte* no solo si se halla en *síntesis de concordancia* con sus propias experiencias del mismo fenómeno de modo consistente a lo largo del tiempo. Para que la evidencia sea realmente fuerte, las experiencias concordantes

de modo consistente en el tiempo de un sujeto deben hallarse también en síntesis de concordancia con las experiencias (iguales o distintas) *de otros sujetos* dirigidas al mismo «hecho» o «evento», e igualmente de modo consistente a lo largo del tiempo.[34] Mayor evidencia y certeza —y correlativamente mayor «objetividad» y verdad— exhibe una experiencia cuanto mayor es su síntesis concordante con otras experiencias, vale decir, cuanto menos se halla en síntesis discordante con las experiencias de otros sujetos, y si su contrastación con sucesivas experiencias es exitosa con el paso del tiempo. Cada experiencia aislada con su evidencia aislada está atada a una *perspectiva*, a un enfoque, a una mera opinión. Por el contrario, se sostiene la indesligable vinculación de la «intersubjetividad» y lo que se denomina «objetividad». Aquí no me refiero a «acuerdos» o «consensos» intersubjetivos fruto de la interacción social y dialogal (incluso aquellos dados entre comunidades de científicos), pues ellos entran en escena solamente a nivel discursivo, lingüístico, o narrativo que, siendo un nivel ulterior, resulta vacío sin el sustento de experiencias originarias de base, que tienen la característica de ser intersubjetivas y concordantes de modo consistente en el tiempo. Piénsese que pueden haber «acuerdos» o «consensos» muy amplios —a nivel meramente verbal— que versan sobre lo que ulteriormente resulta siendo una total falsedad, o incluso —en el plano político— pueden haber «consensos mayoritarios» sobre lo que solo luego resulta ser una opción catastrófica para los pueblos. Llama profundamente la atención a este respecto cómo periodistas, políticos y comentadores políticos en ocasiones desorientan al público haciéndole creer que la opinión favorecida por una preferencia «mayoritaria» o «popular» es *eo ipso* una verdad objetiva o el mayor bien posible. Estoy, pues, aquí hablando de aquello que *debe sustentar* un acuerdo o consenso intersubjetivo a nivel discursivo si este quiere estar orientado de modo razonablemente adecuado: que es la síntesis concordante *de experiencias intersubjetivas originarias* de tipo intuitivo, de modo consistente en el tiempo.

Pero volvamos al papel del discurso y las narraciones, que no deja de ser esencial. En efecto, las experiencias sintetizadas de

34. Este es el caso de las evidencias fácticas normales, *a fortiori* de las evidencias relativas a la *praxis*.

modo coincidente y consistente en el tiempo —siendo la base de la evidencia y la certeza— son improductivas si no se ven recogidas en *narraciones* coherentes. Este papel importante de las narraciones ha llevado a algunos a confundir su lugar en la constitución de la evidencia y de la verdad, y a atribuirles un papel primigenio u originario. Las narraciones no *producen* ni la evidencia ni la verdad, pero sí, como dije, elevan al plano de la «expresión» las experiencias intersubjetivas sintéticamente coincidentes de modo consistente en el tiempo, y las *fijan* en proposiciones que son vehiculables, esto es, comunicables. Ahora bien, las narraciones mismas —y el discurso en general— también son concatenaciones, articulaciones o síntesis consistentes y coherentes, pero de *ideas* o *conceptos*. Este tipo de síntesis es *categorial* y «discreto» (no «continuo» como la síntesis de experiencias primigenias) pues se da *en el lenguaje*, de modo predicativo y activo, aunque descansa sobre la síntesis previa de las experiencias pre-predicativas *ya dotadas de sentido*, a la cual recoge. Las distintas perspectivas constituyen distintas aproximaciones de cercanía y lejanía *espacial* y *temporal* a los «hechos» (fenómenos) y a los procesos experimentados que se describen y narran *ex post*. La llamada «objetividad» y «verdad» de una narración es el correlato de una *certeza aproximativa* y se constituye así de modo intersubjetivo, vale decir, con el sustento de la síntesis de coincidencia de las diversas experiencias originarias, perspectivas y enfoques de los distintos actores y fuentes. Pero esto solo tiene valor —cosa que debe reiterarse— solo si las experiencias básicas concuerdan entre sí de modo consistente en el transcurso del tiempo.

En consecuencia, la verdad de una narración o relato —más allá de su articulación judicativa y lingüístico-intersubjetiva— es la *expresión categorial* de un proceso temporal constitutivo de sentido y validez *anterior* a la narración o al relato mismos, proceso por medio del cual las experiencias intersubjetivas concordantes de comunidades humanas superan por grados su inherente relativismo y finitud y se *orientan* asintóticamente al *telos* o meta ideal de una verdad absoluta. Una evidencia del más alto grado de objetividad y verdad, sustentadora de una verdad proposicional es inalcanzable prácticamente, pero funciona como una meta (*telos*) práctica de la voluntad del científico, fin deseable que guía la marcha y la dirección de su trabajo, y que es realizable de modo siempre parcial e imperfecto, pero realizable

a fin de cuentas. Una objetividad y verdad incontestables, serían aquellas que se hallan en síntesis de concordancia con *todas las experiencias reales y posibles de todos los sujetos reales y posibles en general*, en *todos los tiempos posibles*. Este ideal, por supuesto, es solo eso: un «ideal» inexistente, fácticamente irrealizable.

4.3. *Aplicación del concepto de verdad moral*

Retomemos los postulados anteriores y veamos cómo se aplican en el contexto de la *CVR* peruana. La *verdad* del relato y las propuestas del *Informe final* de la *CVR*, no es una verdad meramente epistemológica, científica, o cognitiva. Acoge un concepto más amplio de racionalidad humana, por lo que su concepto de verdad —debido a los *valores* éticos que la sustentan— busca apelar o motivar a la *voluntad* (libre, por definición) y a los *sentimientos* de los diversos sectores de peruanos. Vale decir, los peruanos deben poder sentirse *emocionalmente afectados* por la verdad del relato y las propuestas del *Informe final* de la *CVR*, para que puedan ser *cognitivamente* persuadidos.

Asimismo, la *verdad* y lo *verdadero*, en el contexto de la *CVR*, concierne ciertos fenómenos *sui generis*, los de la *acción* humana, voluntaria y libre. No concierne, pues, fenómenos empíricos y naturales (causalmente determinados) como aquellos estudiados por las ciencias físicas empírico-deductivas, cuya *verdad* comporta una relativa *necesidad* y *universalidad*; tampoco se refiere a *verdades de razón*, *necesariamente universales* e incontestablemente *objetivas*, como las que estudian las ciencias formales, lógicas y matemáticas. La acción humana, voluntaria y libre (*praxis*, de ahora en adelante), tampoco comporta la necesidad de otras actividades humanas ligadas a la supervivencia física ni a la producción técnica y cultural de un mundo humanizado. Las acciones *políticas* y *éticas*, vinculadas al comportamiento voluntario intersubjetivo (a la interacción social), en tanto signadas por la *libertad*, en principio deben dirigirse a *fines buenos*, pero frecuentemente se desvían de los mismos. Estos fenómenos son de naturaleza «moral». Todo lo *fáctico* que concierne hechos es de naturaleza «contingente», esto es, lo que «es» de una determinada manera, pero «puede ser» de otro modo; por lo señalado, mucho más contingentes aun son los «hechos morales».

En efecto, los fenómenos que la *CVR* tuvo que investigar fueron crímenes de lesa humanidad, fruto de acciones humanas voluntarias y libres, no de una fatalidad determinista de la naturaleza, eventos que *nunca* debieron ocurrir, es decir acciones que se apartaron frontalmente de los «fines buenos» que son la meta toda acción individual y colectiva que se quiere ética. Estos fines buenos, como sostiene desde un inicio nuestra constitución política, consisten en la supremacía de la *persona humana*, fin y objeto de todo el sistema democrático, y en la *convivencia pacífica* entre todos los miembros de la sociedad, fines que justamente no solo deben estar bajo la protección tanto de la sociedad como del Estado, sino que el Estado debe promover y garantizar. Es una contradicción performativa y un escándalo la comisión de delitos, por parte de agentes del Estado, al violar el «estado de derecho» supuestamente «en defensa» de él.

La narración del *Informe final* de la *CVR* se funda en innumerables *experiencias* de actores y testigos que dieron su testimonio, experiencias cuidadosamente documentadas en múltiples volúmenes anexos, que «dan a ver» no solo lo que sucedió, los «hechos» acontecidos, sino que permiten «ver» el cómo, el por qué, las responsabilidades compartidas, los padecimientos de las víctimas, y permiten «evaluar» su valor o rectitud moral. La interpretación narrativa de los tomos principales se extrae de las experiencias documentadas. Estas experiencias además son de diverso tipo. Las básicas, aquellas que son portadoras privilegiadas de «certeza» —aquellas que originan las creencias «originarias» (*Urdoxa*) son las experiencias de tipo directamente *perceptivo*. Pero las experiencias perceptivas, si bien fundamentales, y «fundantes» respecto de otro tipo de experiencias, son limitadas, y su alcance, finito, no siendo «recuperables» en un relato como el de la *CVR* sin el concurso de la *memoria*, sobre cuyo papel esencial sendas investigaciones han explorado. La *memoria* misma es, por cierto, también una experiencia privilegiada, intuitiva, aunque dependiente de experiencias perceptivas previas, expresada en testimonios vivos de los actores (víctimas, perpetradores o testigos), y con una relativa dosis de imprecisión si la distancia temporal se hace muy grande y la carga emotiva intensa. Además de las experiencias «dóxicas» —como la percepción, la memoria, la empatía, la conciencia de imagen (a través de diversos documentos gráficos), etc.—, se

añaden otras experiencias portadoras de sentido que contribuyen a la constitución de la evidencia de los «hechos morales». Me refiero en primer lugar a las experiencias del ámbito de los *sentimientos* como vivencias de dolor, espanto, pánico, incredulidad, desesperanza; en segundo lugar, también intervienen experiencias pertenecientes a los *actos voluntarios*, como el esfuerzo consciente de recordar afrontando un pasado doloroso, o de dar el paso valiente de confesar la propia participación delictiva; y, finalmente, experiencias también son los juicios o deliberaciones morales básicas o complejas respecto del carácter injusto y maligno de las acciones perpetradas, etc. En todos esos casos —de experiencias interpretativas, estimativas y volitivas— también se muestran o ponen de manifiesto determinados «hechos» que comportan el sentido (o el valor) de actos inmorales perpetrados.

En el caso de los testimonios vivos de los actores, estos serán evidentes si, y solo si, se hallan en síntesis coincidente —de modo consistente en el tiempo— con testimonios de otros actores y testigos. Pero también otro tipo de experiencias, desde distintas perspectivas y enfoques —incluso aquellas de tipo empírico, deductivo y formal utilizadas en las ciencias naturales— sintetizadas de modo coincidente con las voces de los testigos, coadyuvan a reconocer los hechos de violencia y violaciones a los derechos humanos, por ejemplo los estudios forenses, los análisis estadísticos, el examen de documentos, exámenes históricos, sociológicos, económicos, la interpretación de casos, etc.

La narración de la *CVR* no pretende ser perfecta, concluyente o cerrada, y no excluye posibles correcciones futuras provenientes de experiencias que hagan ver aspectos anteriormente no contemplados. Sin embargo, en el año 2003 aspiró a ser el relato más serio, completo, objetivo, verdadero, cierto y persuasivo escrito hasta ese momento sobre los crímenes y violaciones a los derechos humanos que se produjeron en el contexto del conflicto armado interno que padeció el Perú entre los años 1980 y 2000, por cuanto se sustenta en un trabajo científico riguroso con un amplísimo respaldo de experiencias, intersubjetivamente contrastadas, en consistente síntesis de concordancia en el tiempo.

§5. **Conclusión**

He usado el ejemplo concreto de la *CVR* para ilustrar que no se trata, como bien sostuvo Husserl, de renunciar al ideal universal de la razón ni al ideal de las evidencias y verdades morales apodícticas. Aun así, las verdades de tipo «absoluto» son solo eso: meros «ideales» que yacen en el infinito y a las que solo aspiramos, y nos aproximamos, de modo asintótico. Por lo que, en tanto tales, las verdades alcanzables por la razón humana intrínsecamente finita —a pesar de ser legitimables en experiencias sintéticas concordantes, consistentes en el tiempo e intersubjetivamente contrastables— siempre han de ser modalizadas, pues «la mera acreditación que reside en la consonancia de la experiencia real no preserva de la posibilidad de la apariencia».[35]

Si la *tolerancia* como virtud positiva es un concepto al que, para no auto-anularse como el escepticismo radical, le es inherente la tensión entre la finitud de perspectivas plurales y la infinitud de su aplicación universal, ella es un elemento esencial de lo que la fenomenología entiende por *racionalidad*, *evidencia* y *verdad* apodícticas. Asimismo, si estas últimas para Husserl residen como ideas «en el infinito» y están de *facto* necesariamente *en camino* hacia una racionalidad siempre más elevada, la fenomenología trascendental de Husserl también ofrece elementos para un esclarecimiento de la evidencia y la verdad «morales», relativas a los «hechos» de violencia y de violación a los derechos humanos, cuyo esclarecimiento fue el objetivo central de la *CVR* en el Perú.

35. *Hua VI*, pp. 269-270 (*Crisis*, p. 303).

APÉNDICES

PERSONA Y VALOR

I
SUBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

La importancia del aporte de la filosofía fenomenológica en los temas relativos a la «subjetividad» y la «intersubjetividad» son frecuentemente pasados por alto en los estudios contemporáneos. Disciplinas como la sociología, psicología y psiquiatría —en sus distintas perspectivas metodológicas— prefieren acudir a tendencias filosóficas de origen analítico, como la filosofía cognitiva o de la mente, para contrastar sus aparatos metodológicos y conceptuales. Sin embargo, puesto que se trata de términos filosóficos que fueron introducidos a inicios del siglo XX, desde 1900-1901, por la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl y de algunos de sus discípulos connotados como Sartre y Merleau-Ponty —para mencionar solo a los más conocidos— considero interesante indicar, en unas líneas, qué perfil tiene y qué brinda ella como perspectiva filosófica. Debido a avatares políticos, históricos, sociológicos y, cómo no, filosóficos, este aporte ha transcurrido casi desconocido para el mundo de la cultura en general a lo largo del siglo XX. En el ámbito de la filosofía misma, la fenomenología ha sufrido una marginación explícita inversamente proporcional a su influencia implícita. Y esto vale incluso para aquellos que, apropiándose explícitamente de conceptos fenomenológicos, han criticado el uso que Husserl ha hecho de los mismos al interior de su propio proyecto filosófico.

Se dirá, por cierto, que estos términos no pertenecen al dominio exclusivo de la filosofía, y mucho menos al de la fenomenología. Estoy de acuerdo, puesto que, en efecto, ambas nociones interesan —deben interesar— a todos los ámbitos de la ciencia y de la cultura. Pero no ha de pasarse por alto que el aporte *filosófico* de la fenomenología en la *introducción* de dichos conceptos, y en el enriquecimiento de su contenido, ha sido esencial.

Pero al respecto, hay bastante confusión también. Y ella proviene igualmente de las canteras de la filosofía. Ante esta confusión

filosófica, las distintas disciplinas de las ciencias y de la cultura toman su distancia escéptica, o perpleja. Ella, según mi opinión, es también la responsable de que las nociones de «subjetividad» e «intersubjetividad» no hayan empezado a tener una relevancia en la vida de la cultura sino muy tarde en el siglo XX. Aquí señalaré brevemente, en primer lugar, lo que en mi opinión es la naturaleza de esta confusión, y, en segundo lugar, por qué considero que la «vuelta al sujeto» —que no puede entenderse sino como vida intersubjetiva— es relevante en estos momentos de la historia de la humanidad.

En cuanto a lo primero. Se trata del uso filosófico ambiguo del concepto de «subjetividad» para caracterizar un modo de hacer filosofía en una época histórica determinada. Pues bien, es Georg Wilhelm Friedrich Hegel quien, a comienzos del siglo XIX, tipificó a la filosofía moderna —marcada por el auge de la revolución científica de los siglos XVI y XVII— como una «filosofía de la subjetividad». La filosofía moderna, o «filosofía de la subjetividad», sometida al imperio racional de las ciencias modernas, se desarrolló según esta interpretación durante los siglos XVII y XVIII alimentando de modo esencial el fenómeno de la Ilustración. Pero si Hegel se refirió a la filosofía moderna que lo precedía como una mera «filosofía de la subjetividad» —o como una «metafísica de la subjetividad»— fue para criticarla. Una mera «filosofía de la subjetividad» era una filosofía «unilateral» que había de ser completada, por decir, con la perspectiva «de la objetividad». La meta de Hegel consistió en desarrollar una filosofía «totalizante», «absoluta», donde los unilateralismos de los puntos de vista (subjetivos u objetivos) fuesen superados. Poco después, se consideró que la propia filosofía de Hegel representaba la forma extrema de la «filosofía moderna de la subjetividad». Desde entonces se consideró como «filosofía o metafísica de la subjetividad» al tipo de filosofía que se desarrolló en la Edad Moderna, con pretensiones totalizantes y fundamentos absolutos. «Filosofía de la subjetividad» y filosofía «fundacional» vinieron a significar lo mismo. Es más, una filosofía que se presentaba como absoluta y totalizante encerraba los prejuicios de la «reflexión total» y del «punto de vista de la eternidad» o de la infinitud divina. Contra esta concepción de la filosofía, según Paul Ricoeur, se levantaron las voces de los «maestros de la sospecha»: Marx, Nietzsche y Freud. Esta crítica fue a su vez retomada por Heidegger y sus seguidores quienes se dedicaron a la «deconstrucción» de la «metafísica de la subjetividad». Así, durante el siglo XX, el mundo de la cultura se halla ante la

desconcertante reacción de los filósofos contra la «filosofía de la subjetividad». En el fondo, aquello que se critica, es el «proyecto fundacional racionalista», logocéntrico y absoluto. La crítica se desarrolla desde diferentes frentes filosóficos que se reclaman defensores de una «descentralización del sujeto», y que pretenden reflexionar desde el espacio terrenal de la historia, la corporeidad, y la temporalidad. Estos críticos del sujeto también hacen suyo el «giro lingüístico» e incluso —aunque paradójicamente a mi entender— dicen defender la noción de intersubjetividad.

Desde diversos frentes de la cultura, ante los desgarros globales que el siglo XX trajo consigo, voces desconcertadas no entendían lo que ocurría con los filósofos: criticaban el punto de vista del sujeto. La confusión se acentuó cuando Husserl irrumpe en la escena filosófica. Él no acepta esa lectura de la filosofía moderna ni de la «filosofía de la subjetividad», e introduce una nueva interpretación de la naturaleza de la filosofía de la modernidad y de sus problemas. Considera, como otros contemporáneos nuestros, entre ellos Habermas, que la filosofía moderna e ilustrada no es un «proyecto clausurado», que ella tiene todavía algo que decirnos. Pero insiste en que sus problemas deben ser claramente identificados, si queremos entender y superar la crisis que afecta a las ciencias contemporáneas, tanto las naturales como las de la cultura, crisis que se extiende a la filosofía y a la humanidad occidental —hoy diríamos, a la humanidad globalizada. A la inversa que Hegel y que Heidegger, Husserl señala que la filosofía moderna se caracteriza por el imperio del «*objetivismo* fisicalista» que impone en la cultura la revolución científica de Kepler, Copérnico y Galileo. Las ciencias naturales y su orientación *puramente objetivista* (alimentada por la matematización del universo, la algebraización y el tecnicismo formal de sus métodos) marcan indeleblemente la cultura. Ellas son el verdadero paradigma de las ciencias de la cultura (humanas y sociales) y de la propia filosofía contemporánea, en sus grandes vertientes: analítica y continental. Esta lectura parece más ajustada al curso de la historia. Pues en general, siempre hubo la convicción de que el progreso de las ciencias y —supuestamente— de la filosofía se aseguraba con el «exilio del sujeto». Siguiendo a Husserl, es mi convicción de que la sospecha extendida en la filosofía contemporánea contra las «filosofías de la subjetividad», por supuestamente «solipsistas» e «incomunicables», nace de ciertos mitos «objetivistas» surgidos en la modernidad y reacti-

vados en la llamada post-modernidad del siglo XX. Los críticos del «sujeto», alimentados por estos mitos, sin embargo, en lugar de superar las taras de la filosofía moderna, profundizan la crisis causada por la elisión del sujeto y el paradigma objetivista fisicalista que la modernidad introduce. Se trata, por ende, para Husserl, de *recuperar el punto de vista del sujeto,* no solo en la filosofía, sino en todas las disciplinas de las ciencias y de la cultura.

¿Por qué es importante este punto de vista en el mundo de hoy? *Recuperar el punto de vista del sujeto* significa para la fenomenología, dicho muy brevemente, recuperar el punto de vista de la primera y de la segunda persona, singular y plural. Recuperar el punto de vista del «yo» y el «tú», y del «nosotros» y el «ustedes», es introducir un *punto de vista*, una *perspectiva*, que no es solamente «teórica» y «cognitiva», sino una perspectiva fundamentalmente «axiológica» (esto es, de valoraciones éticas y estéticas) y «práctica» (de acciones, decisiones y normas de la voluntad, orientadas a metas prácticas y a fines «buenos»). Esta perspectiva de la vida valorativa y práctica recoloca inmediatamente a toda reflexión filosófica, así como a toda reflexión científica y cultural, en el ámbito de la *historia*, la *temporalidad*, los mundos circundantes naturales y sociales, vale decir, en *contextos humanos y finitos*.

Husserl parece que tuvo la razón. No solo distintas voces desde distintas disciplinas humanas, sociales y de la cultura se alzan a favor de la urgencia de un vuelco subjetivo, al tratar asuntos humanos y de la cultura. Se critica el empleo exclusivo de una fría óptica «objetiva», en «tercera persona», en estas disciplinas donde no basta el mero cálculo y la manipulación técnica. También voces provenientes de las ciencias naturales, empírico-deductivas y formales se orientan en esta dirección. Comienzan a cuestionar la pretendida neutralidad axiológica o la suspensión de decisiones guiadas por normas, en las que antaño se parapetaba el trabajo científico. El filósofo Thomas Kuhn señaló ya en 1962, en *La estructura de las revoluciones científicas*, que había que considerar elementos históricos, y hasta psicológicos y sociológicos, para entender el desarrollo de las ciencias naturales. Por otro lado, propiedades antes atribuibles a los «imperfectos» puntos de vista «subjetivos», como la inestabilidad y el caos, comienzan a aparecer en campos como la cosmología, la química, la biología, la ecología, y otros. Este punto de vista subjetivo alimenta también las reflexiones de género en la auto-comprensión de las ciencias naturales, como sostiene la física, bióloga matemática y

bióloga molecular del Massachusetts Institute of Technology, Evelyn Fox Keller, quien señala la necesidad de «examinar [...] el aspecto subjetivo de la objetividad». En el ámbito de las ciencias naturales, la «subjetividad» —dice Keller— tendió a «borrarse» desde la modernidad en provecho de un punto de vista «objetivo». Hoy ella denuncia esta «elisión del sujeto» y señala la necesidad de desenmascarar el enigma de la subjetividad.[1]

A título de corolario, y para terminar, recordemos que la noción de *intersubjetividad*, también incorporada por Husserl desde 1905 a su fenomenología trascendental, es indesligable del concepto de *subjetividad.* No es mero sinónimo de interacción, transsubjetividad, o de socialidad, términos en los que podría primar, todavía, una perspectiva «objetivista». En la reflexión filosófica de tipo fenomenológico, la intersubjetividad significa inter-intencionalidad. La *intencionalidad* de la conciencia es la propiedad por la cual la conciencia se relaciona con el mundo en general *dándole sentido y validez*, *valorando*, *tomando decisiones*, emprendiendo *iniciativas prácticas*. En la teoría de la intersubjetividad, la intencionalidad es pues un *trascender* de la conciencia *en conexión* o síntesis *con otras conciencias*. Para poner ejemplos: la distinción misma entre mi conciencia y la de otro, o entre mi propio mundo consciente y el de otro, ya es un problema intersubjetivo. También son problemas intersubjetivos los que tienen que ver con nuestra experiencia del *cuerpo* de otro, con nuestra experiencia de las experiencias *psíquicas* de otro, y con la comunicación social. Asimismo, hablar de un «tiempo objetivo», un «espacio objetivo», del cuerpo propio, de la propia persona, del mundo natural y socio-cultural, también tiene aspectos inter-subjetivos, así como la distinción entre ciencias naturales y del espíritu, y cuestiones relativas a la teoría de la ciencia. *A fortiori* son intersubjetivos los temas éticos, y los de una filosofía social y política. En suma, el término de «intersubjetividad» se usa hoy como «criterio de verdad», en reemplazo del concepto de «objetividad». Así, será «objetiva» o «justa» una experiencia compartida, consensual, comunalizada. A la base de las ideas de *verdad* y *bien* los hombres y mujeres de hoy hallan, así, los fenómenos del reconocimiento mutuo, de la empatía, y de las experiencias humanas compartidas.

---

1. Keller, Evelyn F., «La paradoja de la subjetividad científica», en: Fried Schnitman, Dora (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1994, pp. 144, 147-148.

II
RAZÓN PRÁCTICA Y RAZÓN VALORATIVA

Como Ricardo Maliandi recuerda en su artículo «Axiología y fenomenología»,[1] la «filosofía de los valores» —que no alude a una disciplina filosófica determinada ni a una específica corriente de investigación— se inicia hacia fines del siglo XIX como una reacción al clima del positivismo decimonónico en vistas a retomar, desde una nueva perspectiva, las cuestiones tradicionales de la filosofía y de la metafísica que el positivismo había querido precisamente liquidar. Aun cuando su origen se detecta en las corrientes neo-kantianas anti-positivistas, bajo la égida de los trabajos de un neokantiano de primera generación, Rudolf Hermann Lotze (1826-1909), también se inspira en la obra de Federico Nietzsche (1844-1900) quien, de un modo particularmente escandaloso para la mentalidad victoriana decimonónica, interpreta a toda la historia de la metafísica occidental como la historia del platonismo, es decir, como una historia en la que imperan cierto tipo de «ideales» o valores —éticos y metafísicos— trascendentes y elevados. El pensamiento de Nietzsche busca reemplazar esta historia del platonismo por otra, en la que han de imperar otros «valores» o «perspectivas» a través de los cuales la realidad se vea bajo una óptica menos *sancta*. Rápidamente se extienden los trabajos en esta dirección, vinculándose los estudios éticos a la flamante «axiología», nombre con el que se acuña la entonces naciente «teoría de los valores». El impacto es tan grande que todo tipo de lecturas surge por doquier, influenciadas a pesar suyo por Nietzsche, pues según ellas los lejanos antecesores de la axiología serían Sócrates, Platón y hasta Aristóteles. Mas, a decir verdad, la noción de valor es moderna y ni siquiera originariamente filosófica, apareciendo como tal en las canteras de la economía política, concretamente en el siglo XVIII, tanto en Francia como Inglaterra. La acepción filosófica y ética de valor quizás empieza a forjarse cuando, a fines de dicho siglo, Kant mismo introduce su noción de «ideas» (o ideales) trascen-

1. Maliandi, Ricardo, «Axiología y fenomenología», en: Camps, Victoria, Guariglia, Oswaldo, Salmerón, Fernando (editores), *Concepciones de la ética*, Madrid: Editorial Milla (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), 1992, pp. 73-103.

dentes en relación con el ámbito de la ética y la metafísica. El paso que luego da Nietzsche es adicional, al desarrollar su teoría de los valores en dirección de una «filosofía de la vida», la que también tiene una influencia sobre la obra del fenomenólogo Max Scheler y su «ética material de los valores». En cuanto a la noción misma de «axiología», al parecer surge a comienzos del siglo XX como otra denominación de la «teoría de los valores», pero nadie sabe a ciencia cierta quien la acuñó. Quien sin duda ayuda a imponerla es el filósofo alemán Eduard von Hartmann (1882-1950), entre otros.

A continuación presento algunas reflexiones basadas en la obra del padre de la fenomenología, Edmund Husserl, sobre la relación entre la razón práctica, valorativa y teorética que permitan echar una luz sobre las relaciones entre ética y axiología.

De un modo muy tradicional, y bajo la influencia de los neo-kantianos, Husserl concibe la filosofía, desde un inicio, como el «conocimiento universal de lo que es», es decir, «del ser en tanto ser»; igualmente bajo el esquema neokantiano, la concibe como teniendo tres direcciones de investigación: filosofía teorética, filosofía práctica o praxeología y filosofía valorativa o axiología.

La *filosofía teorética,* en líneas generales, abarca una cantidad de sub-disciplinas, y en última instancia, el conjunto de las ciencias formales y empírico-deductivas existentes. La *filosofía teorética* tiene como fin el conocimiento, y como correlatos no solo los objetos de la naturaleza sino otro tipo de objetos no materiales, como las entidades matemáticas. En general, sus objetos son las cosas sobre las que versa la cognición humana. La filosofía teorética misma tiene como ciencia suprema lo que Husserl llama la *ontología formal*, desde el punto de vista de las categorías de «objetos», y la *lógica formal* —desde el punto de vista de las categorías de las «significaciones». Su forma suprema, opina, es la *mathesis universalis*, siendo todas sus proposiciones de carácter *apriori* y analítico. Sus «objetos» son puramente «formales», es decir, por ejemplo, las nociones de «objeto en general», número, género y especie, parte y todo, identidad y diferencia, conjuntos, multiplicidades, clases, conceptos, proposiciones, silogismos, teorías, etc. Husserl piensa que la *ontología formal* funda a su vez *ontologías materiales*, cuyas proposiciones *a priori* tienen un carácter más bien *sintético*, no analí-

tico. Habrían dos tipos de ontologías «materiales» o «regionales». El primer tipo, es el de la *naturaleza*, cuyos objetos son entidades o procesos esenciales sin los cuales la naturaleza no es concebible, como la *materia* y la *psique*. Sub-especies de la «ontología regional de la naturaleza corporal» son para Husserl la *cronología*, la *geometría* y la *cinemática*, cuyos conceptos esenciales son el *tiempo*, el *espacio* y el *movimiento*, etc., conceptos esenciales de la materia. La «ontología regional de la naturaleza psíquica» o psicología intencional tiene como concepto esencial *el alma*, y versa sobre el cuerpo orgánico y el comportamiento animal. El segundo tipo de ontología material o regional es el del *espíritu*, que versa sobre las dimensiones culturales y sociales del hombre, ámbito del lenguaje y de las disciplinas de la ciencia y de la cultura, y que tiene una dimensión *intersubjetiva*.[2]

Además de la *filosofía teorética*, la *filosofía axiológica* es según Husserl aquella parte de la filosofía que trata de la dimensión estimativa de la vida del sujeto, aquella volcada a los valores estéticos, éticos, etc., a través de los llamados sentimientos morales. En un inicio, Husserl opina que la *axiología* debe fundar el ámbito de la *praxeología* o la *filosofía práctica*, el de la acción y la voluntad.[3] En este contexto, la experiencia básica es

---

2. Esta clasificación de la filosofía se puede reconstruir a partir de las siguientes obras de Husserl: *Hua III*/1 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *Ideas I*), *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo*: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q.; en adelante, *Ideas II*), *Hua V* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Tercero: *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México: UNAM, 2000, traducción de Luis E.Gonzales; en adelante *Ideas III*); *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: UNAM, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante *LFT*), *Hua XVIII*, *XIX*/1 y 2 (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, volumen I y II, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos; en adelante *IL* I, y *IL* II).

3. *Cfr*., Melle, Ullrich, «The Development of Husserl's Ethics», en: *Études phénoménologiques*, N°s 13-14 (Bruselas: editorial Ousía), 1991, pp. 115-135. La siguiente exposición remite frecuentemente a este texto.

la «aprehensión *valorativa*» (*Wertnehmung*), paralela a la «aprehensión *perceptiva*» (*Wahrnehmung*) o «dóxica» (portadora de creencia), a la base de los actos teoréticos. Es más, con el objeto de combatir el escepticismo, relativismo y subjetivismo en la ética, piensa que es posible concebir dentro del ámbito de la axiología una *axiología formal* de carácter fundante, capaz de establecer los principios o axiomas fundamentales de la valoración y de la acción, con carácter de *imperativos*, de la forma «S *debe ser* p» (a diferencia de la forma básica del juicio teorético: «S *es* p»). Los imperativos de la forma «S debe ser p» son juicios que han de traducirse por «S debe ser *lo mejor posible*», siendo esta última la forma del principio fundamental de la axiología formal, una forma *hipotética*, y no *categórica* como la del imperativo ético kantiano. Lo categórico, según Husserl, es la forma propia del ámbito *teorético*, no práctico. El principio del «deber ser» de lo «mejor posible», a su vez, se obtiene relacionando dos leyes: *a*) la de la «sumación de valores», que significa que solo puede elegirse o preferirse un bien individual si existe un conjunto o suma de bienes; y, *b*) la de la «absorción de valores», según la cual «lo mejor es enemigo de lo bueno», y por ende, que lo «mejor» *absorbe* el bien.

Mas la axiología formal concebida de esta forma encierra una serie de problemas de los que Husserl pronto se percata. Por ejemplo, se pregunta *cómo* es que se *aprehende* o *capta* el valor respectivo a través del *acto valorativo*, y cómo es que se sabe cuál es el valor adecuado o correcto, etc. Lo relevante detrás de esta primera formulación, a pesar de su formalismo, es que el imperativo ético no puede extenderse más allá del ámbito de lo *prácticamente alcanzable*.[4] Debe, pues, relacionarse a una *situación actual*, dada dentro de límites *contextuales*. Así, lo «mejor» es lo humanamente alcanzable, y la noción de «deber ser» tiene una cierta *relatividad* respecto de las *posibilidades* del ser humano. La voluntad correcta, que se somete a los principios de la axiología formal, es aquella que elige la *mejor posibilidad práctica en un momento específico dado*.

Husserl, sin embargo, no comparte la idea kantiana que la axiología —y, por ende, la ética—, debe ser solamente *formal*. Puesto que una axiología puramente formal es incapaz de determinar qué valor *concreto* elegir en un momento dado, y, como

4. *Hua XXVIII*, p. 140.

el mismo Husserl también sostiene, no hay modo de determinar formalmente cuál es el «deber ser» absoluto. Por eso, concibe también, como parte integrante esencial de la axiología, la *axiología material* o «teoría material de los valores» que permite reconocer y determinar valores con contenidos concretos, una concepción que habría ya existido desde las reflexiones aristotélicas.

Por último, Husserl sostiene que la filosofía también comporta una *praxeología* o una *filosofía práctica*, que versa sobre la acción, fundamentalmente la acción *moral*, en la que más allá de las obligaciones y normas éticas el centro de examen es el concepto de *voluntad*.

Decía que en un inicio Husserl piensa que la voluntad se somete al ámbito de los valores, o que la *ética* está supeditada a la *axiología*. Esta concepción le parece la más apropiada para combatir el escepticismo relativista y subjetivista. Pero, a medida que él desarrolla sus reflexiones éticas y análisis intencionales en torno al carácter intencional, temporal, horizóntico, intersubjetivo y teleológico de los actos morales —caracteres que estos comparten con los actos teoréticos o cognitivos—, y que se va percatando que los actos morales están abiertos a un *perfeccionamiento infinito* —esto es, en la medida que comprende que el «ideal de perfección» es una suerte de *valor* que funciona como *telos* de todo acto ético—, se percata que la noción de *renovación* de la acción, es decir, de *ética* como *praxis* o *práctica*, tiene un valor *fundante* respecto de la axiología y no al revés. En otras palabras, la vida ética, la *praxis* activa y responsable, la acción voluntaria es la que plantea los ideales de perfección hacia los cuales ella se esfuerza en una aproximación infinita. Los valores, o «ideales de perfección», no pre-existen o, más exactamente, no están pre-dados a aquella misma práctica. La relevancia de la *praxis* es tanto más importante por cuanto solo un estudio de la acción moral permite al hombre establecer los valores entre los que debe elegir. Como decía Husserl, una madre enfrentada a la protección de sus hijos no se pone nunca a «contemplar» una lista de bienes prácticos posibles previamente dada para elegir entre ellos el más elevado, y solo luego, actuar. Es más bien *en la acción* donde se plantea el ideal de perfección y la tendencia a su realización.

Se sabe que Husserl no desarrolla propiamente una ética o filosofía práctica. Pero sí desarrolla —a través de descripciones

o análisis intencionales— una parte esencial de ella: una *teoría de la voluntad*.[5] Los varios esbozos que deja de una teoría de la voluntad son, en su concepción, esenciales para fundamentar una ética como *praxis* de principios morales. Asimismo, en esos análisis de la voluntad, se observa cada vez más que, en su concepción, las dimensiones teórica, práctica y estimativa de la razón constituyen diferentes aspectos de una sola vida unitaria del sujeto consciente. En efecto, sostiene que: «Todos los actos en un sentido propio son modos de la voluntad, modos del comportamiento enraizados en una capacidad del yo, modos del actuar (ya sea por deber o por inclinación) en un sentido amplio. Juzgar es un modo del "querer" en el sentido más amplio».[6] Cuando describe el *mundo de la vida* en su última obra, el mundo a la base de las ciencias y de la cultura, aquel de nuestras experiencias primigenias, Husserl dice que no se trata de un mundo de experiencias puramente perceptivas o dóxicas. Se trata, más bien, de un *mundo de valores*, de bienes, en fin, un *mundo práctico*.[7] En la vida teorética se actúa —se toman decisiones, se adoptan actitudes y posiciones—, así como en la vida ética; de igual manera, se valora o evalúa lo que se conoce. Asimismo, en la *praxis* la acción nunca es puramente ciega: comporta un conocer, al mismo tiempo que apunta a un valor o un ideal de perfección. Toda valoración implica por su lado una cierta cognición y una elección, un *preferir un valor a otro*, lo que *eo ipso* involucra un conocimiento. Razón teórica, práctica y valorativa se compenetran.

---

5. *Ibid.*, pp. 102-125 *passim*.

6. *Cfr.*, Husserl, Edmund, *Ms.* A V 22, p. 5.

7. *Hua VI*, pp. 48-54, 143 *passim*, 158-170 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, pp. 91-96, 181 *passim*, 196-208 *passim*, traducción de Julia Valentina Iribarne; en adelante, *Crisis*).

III
CONFIGURACIÓN DE VALORES PRÁCTICOS Y MUNDO DE LA VIDA

Una propuesta ética y axiológica de tipo fenomenológico toma su punto de partida en experiencias vividas de los sujetos, que admiten ser descritas en sus estructuras esenciales. En un sentido, la fenomenología probablemente ofrece «menos» que otras orientaciones filosóficas, pues no construye «teorías» o «normativas» de tipo formal, y sus descripciones de base tampoco establecen datos fácticos, objetivos, como lo hacen las ciencias naturales —por ejemplo, la psicología o la sociología. La aproximación fenomenológica a la vida del sujeto solo pretende describir las diferentes experiencias subjetivas en sus estructuras *típicas*, para entender *cómo* (*wie*, palabra clave en fenomenología) se *constituyen* nuestros procesos perceptivos o cognitivos, nuestros compromisos ontológicos o axiológicos, los actos morales, las prácticas intersubjetivas o sociales, las vivencias estéticas, en fin, el ámbito de las vivencias humanas en general.

§1. **Experiencias constitutivas de sentido y el «mundo de la vida»**

Una manera de referirse al ámbito universal de las experiencias humanas en general es «mundo de la vida». Se trata de un concepto muy utilizado en filosofía y en disciplinas humanistas y sociales contemporáneas, sobre cuyo origen no todos están al corriente. Fue utilizado por Wilhelm Dilthey, pero también apareció en círculos positivistas como el de Avenarius, bajo el título de *concepto natural de mundo*. Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología, lo retomó desde muy temprano, y lo desarrolló notablemente hacia el final de su vida en su obra testamentaria *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936.[1] El mundo de la vida, en suma,

1. *Hua VI* (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne; en adelante, *Crisis*).

es el ámbito de experiencias originales, anterior al ámbito de las abstracciones conceptuales, de las construcciones simbólicas lingüísticas o numéricas, y del andamiaje de las ciencias y la cultura en general. Dicho mundo de la vida alimenta las abstracciones teóricas, las manipulaciones conceptuales técnicas operatorias, o los símbolos científicos y culturales. Sin embargo, también se ve retroalimentado por ese mundo científico, técnico-matemático o simbólico-cultural. El mundo de nuestras experiencias originales —el ámbito temporal, histórico e intersubjetivo de la percepción, de la espacio-temporalidad vivida desde nuestro cuerpo viviente— no sería comprensible en la actualidad sin su configuración por la civilización planetaria, científico-técnica, es decir, por la cultura occidental globalizada. Así, cada mundo de la vida histórico está a su vez configurado por las elaboraciones teóricas que se han desarrollado tomando su punto de partida en él.

Tomemos como ejemplo el «mundo de la vida» de las jóvenes generaciones actuales, configurado de modo muy distinto que el de las generaciones precedentes. La relación auténticamente *vital* que tienen incluso los niños muy tiernos de hoy con un mundo tecnológico extremadamente complejo, y la natural espontaneidad con la que interactúan con él adolescentes y adultos jóvenes, contrasta notablemente con la que nosotros —venidos anteriormente— con mayores esfuerzos tenemos con él, accediendo a su andamiaje instrumental desde otras experiencias vitales. Por cierto, hay una infinidad de matices en el modo peculiar cómo dicho mundo de la vida tecnificado y globalizado es experimentado por grupos o círculos juveniles de distintas comunidades culturales en todo el orbe, difícilmente homogeneizables, siendo una de las diferencias radicales el factor socio-económico entre los hemisferios norte y sur, fundamentalmente. Pero si todos no pueden estar vinculados a la radio o a la televisión, y por allí a un modo de entender por ejemplo la música globalizada del que las generaciones mayores se alejan paulatinamente cada vez más, este mundo de la vida es impensable en los estratos más altos de la población sin el cable para la televisión que transporta al televidente inmediatamente a otras latitudes del orbe, o sin la red electrónica y la navegación por el ciberespacio, aunados estos medios a dispositivos cada vez más manipulables y pequeños como los iPhones y los iPads.

Pero más allá de dispositivos o mecanismos técnicos, en el mundo de la vida de las generaciones jóvenes se observan *actitudes* globales, una de las cuales es el modo de vestir, en el que se igualan los adolescentes y jóvenes de grandes urbes como Nueva York, o capitales de países en vías de desarrollo como Lima, y en los diferentes niveles socio-económicos. Basta apreciar la inmensa población andina —fundamentalmente joven— en Lima que sin problemas alterna entre su medio rural y cultural y el medio urbano occidentalizante, vistiéndose en la capital con el mismo esquema que los citadinos oriundos, y que, al regresar regularmente a sus provincias (por ejemplo, en los tiempos de cosecha en que se reúnen las familias) se asimila nuevamente sin problemas a su medio originario. Jóvenes de niveles más altos de la población, a su vez, caen quizás más víctimas irreflexivas de un mercado consumista de prendas y objetos a la moda, como marcas de pantalones vaqueros, camisetas o zapatillas, al que muchos círculos juveniles de estratos socio-económicos inferiores o marginales pretenden acceder. Contrastando con esta irreflexión y «conformismo», los mundos de vida juveniles a nivel global también se caracterizan por diversas manifestaciones de desencanto, escepticismo o desinterés respecto del mundo de las generaciones mayores (el de los usos y valores sociales y políticas imperantes, por ejemplo), sea porque lo perciben como fuente de violencia, corrupción o inseguridad, sea porque él aparece como habiendo abandonado los ideales movilizadores que motivan a los jóvenes, y como habiendo claudicado ante un *statu quo* mediocre y acomodaticio. Estos temas, descriptibles desde las experiencias mundano-vitales y subjetivo-relativas que interesan a la mirada fenomenológica, también han sido objeto de estudios e investigaciones especializadas y demostrados con la solvencia empírica y teórica del caso.

§2. **La dimensión irreflexiva en la sedimentación y transmisión del sentido**

La configuración de los valores prácticos —tema de descripción en una propuesta ética y axiológica de tipo fenomenológico— presupone pues como trasfondo esencial el llamado «mun-

do de la vida». Un segundo concepto complementario que aporta la aproximación fenomenológica a la configuración de valores, no suficientemente explotado en filosofía aunque sí retomado por círculos hermenéuticos bajo el concepto de «historicidad de la comprensión», es el de «sedimentación del sentido». Lo primero a señalar es que los sentidos son constituidos por comunidades intersubjetivas a lo largo de la historia, y en distintos frentes: el epistemológico-científico, el ético, el estético, el religioso, el jurídico, el social, es decir, en todo ámbito cultural en general. Ahora bien, una vez constituidos dichos sentidos se sedimentan bajo la forma de conceptos, valores, normas éticas, prácticas sociales, etc., que se transmiten de generación en generación, caracterizando —así como distinguiendo entre sí— las distintas comunidades culturales e históricas.

En añadidura, la *trasmisión* de dichos sentidos sedimentados se ve garantizada por la posibilidad de que las diversas comunidades culturales e históricas reactiven los sentidos constituidos por sus antepasados, posibilitando así el concepto de *tradición*. Los procesos de transmisión-reactivación se dan de hecho a través de la educación familiar, escolar, universitaria, o de las prácticas sociales de las distintas comunidades —comunidades étnicas constituidas de modo más «natural» o comunidades más convencionales instituidas con fines determinados; comunidades más reducidas como instituciones y organizaciones diversas o comunidades más amplias como las regionales o nacionales. La transmisión histórica de aquellos sentidos a través de los cuales las comunidades culturales se auto-reconocen y aglutinan no se da, sin embargo, sin alteraciones; en efecto, otra de sus características básicas es la *transformación* del sentido sedimentado. Las comunidades históricas mismas (las «personalidades de orden superior», como las denominaba Edmund Husserl) tampoco permanecen inmutables a lo largo del tiempo. A ello habría que añadir que los procesos de sedimentación, transmisión y reactivación de sentidos se dan de modo fundamentalmente irreflexivo o a-crítico, esto es, en gran parte de modo inconsciente o *pasivo* —como diría Husserl. En cambio, el proceso inicial de *constitución* y el posterior de *transformación* de sentido, son procesos más bien *activos* y, por decir, conscientes y de mayor racionalidad, puestos en marcha por individuos y comunidades. Este último es el caso de las reflexiones éticas,

políticas o jurídicas durante los procesos de grandes cambios sociales o políticos, y, en el caso de la investigación científica, fundamentalmente en aquellos períodos en los que ella adquiere un carácter «extraordinario» o «anormal», motivada por crisis teóricas que dan lugar a «cambios de paradigmas» o revoluciones científicas.[2]

Sin embargo, decía que la sedimentación de sentido y su transmisión es un proceso fundamentalmente pasivo. En efecto, ni siquiera en épocas históricas de cambios profundos y sumamente veloces como la que atraviesa la humanidad desde el encuentro entre el siglo XX y el XXI deja de ser primariamente *pasiva* la reactivación de sentido, especialmente en el mundo de la vida de las generaciones más jóvenes, a pesar de la apariencia de rebeldía y cambio que introducen. Los procesos de globalización tecnológica, la cultura e interacción automatizada, los goces materiales son vividos por amplios sectores de la población mundial —y entre ellos por los jóvenes— como sedimentaciones que simplemente se reactivan irreflexivamente. Del mismo modo se insertan como *usuarios* en prácticas sociales diversas. La tendencia a permanecer en un cierto nivel de *irreflexividad* —que de por sí es una etapa constitutiva de la sedimentación del sentido— parece hoy agravada por la disminución dramática en el nivel de lectura de la juventud actual.

Esta irreflexividad es la materia prima de la que parte la configuración de valores, que requiere de un nivel de *reflexividad crítica* que generalmente no se logra, o si se logra, solo de modo limitado, puntual y pasajero. La mayor parte de la humanidad, se inserta a la situación global más como usuaria que como programadora.

§3. **La configuración de valores en la ética y la axiología**

Lo anteriormente señalado concierne al problema de la relación entre un sistema de valores o teoría de los valores (axiología) con su respectiva normativa, y el ámbito de la acción pro-

2. Expresión utilizada por Thomas Kuhn, en *La estructura de las revoluciones científicas* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992), *cfr.*, especialmente capítulos VI-X.

piamente dicha, como por ejemplo el de la *praxis* ética y política de los individuos, las sociedades y los pueblos. No se trata de ámbitos separados —ni pueden serlo— pero el modo de concebir su relación es problemática. Se puede supeditar la reflexión ética a una teoría de los valores o axiología, o inversamente, se puede supeditar una teoría de los valores a una praxis ética.

Las razones que tradicionalmente se han esgrimido a favor de la primera alternativa descansan en el temor al relativismo escéptico moral. La axiología debe previamente precisar la naturaleza del *bien* al que apunta toda acción moral. Este fue el caso de las primeras reflexiones de Husserl sobre la ética en sus lecciones de 1908, 1911 y 1914.[3] En esta propuesta, que aquí no es necesario desarrollar, se trata primero de una axiología formal que debe presidir y articularse con una axiología material de los valores. La axiología formal está encargada de descubrir ciertos principios formales que puedan ser aceptados por todos los hombres más allá de las diferencias culturales, étnicas, religiosas o ideológicas. Ella está encargada de establecer un principio supremo con rango de imperativo el cual, a diferencia de Kant, no será *categórico* sino *hipotético*, dada nuestra finita condición humana. Este *imperativo hipotético*, capaz de tomar en consideración las prácticas y contextos concretos en los que insoslayablemente se halla inmerso todo hombre, no puede tener a la vista la idea de un bien absoluto, solo alcanzable por una naturaleza infinita o divina, sino «el mayor bien posible», capaz de tomar en consideración las posibilidades reales de los hombres. Así, Husserl piensa inicialmente que el imperativo hipotético formal supremo es conforme a aquella tendencia de todo ser humano hacia el «mayor bien» al alcance de sus posibilidades. La axiología material, por su lado, articulada con la formal, debe establecer los valores concretos, específicos, de la acción moral —y que eventualmente difieren según las culturas, religiones, etc. La reflexión ética según esta jerarquía debe supeditarse a la axiología y a las normas valorativas. En suma, para ser ético, un acto específico debe orientarse a una idea del bien determinado de antemano por la axiología, vale decir, supeditarse a los valores éticos y, en primer lugar, al imperativo formal.

3. *Cfr.*, *Hua XXVIII* («Vorlesungen über Ethik und Wertlehre»).

Husserl mismo representa en sus reflexiones más tardías la segunda alternativa: la primacía del *acto moral sobre la axiología* como «teoría de los valores», puesto que asigna cada vez más al acto moral el papel de «configurador de valores». Profundiza en sus estudios fenomenológicos *la vida del sujeto*, como vida intencional, histórica, temporal. La *intencionalidad* de la conciencia no aparece aquí solo como la propiedad de determinados actos que tienen el atributo de dirigirse a un objeto en un sentido determinado, sino la característica esencial de la vida misma del sujeto como ser racional. El sujeto racional, por su lado, no es solamente un sujeto teórico o cognitivo, sino simultáneamente un sujeto práctico y valorativo. Así, los actos teóricos cognitivos se dirigen a las objetividades naturales o formales (como los números, etc.) constituyendo sentidos científicos en distintos frentes, sentidos que se sedimentan en conceptos, proposiciones, hipótesis y teorías científicas, que se reactivan y transforman. Estos actos para Husserl nunca son actos puramente teóricos. Las vivencias cognitivas son también prácticas, involucradas en la llamada *praxis* científica, y también valorativas (pues hay evaluaciones sobre mejores o peores teorías, hipótesis, resultados experimentales o estadísticos, etc.). Los actos morales, por su lado, si bien son vivencias prácticas, ligadas a la consecución de una acción que apunta a un fin —en última instancia un fin bueno o justo— (vivencias que, cabe añadir, tienden a ser visibles intersubjetivamente, es decir, que conciernen al otro), también comportan conocimiento, percepción, contemplación (teoría), así como, y fundamentalmente, valoraciones. En efecto, el *acto moral* por excelencia apunta a *valoraciones*, y en última instancia al *valor de los valores*: al *bien*. Por último, de los múltiples actos valorativos (éticos, estéticos, religiosos, u otros), se destacan los actos propiamente *éticos*, aquellos dirigidos a valores que tradicionalmente el hombre jerarquiza sobre otros valores pragmáticos o utilitarios.

Ahora bien, como indiqué previamente, la vida intencional del sujeto racional (teórico, práctico, axiológico) no se desenvuelve solamente en un nivel o ámbito consciente y *activo*. Hunde más bien sus raíces en la vida instintiva, impulsiva, afectiva, pre-egológica, *pasiva*, de donde se puede decir que surge o emerge teleológicamente la razón autónoma y libre, activa en sus dimensiones teóricas, prácticas, y axiológicas. Si el yo, a nivel ra-

cional maduro y activo, es un centro unitario de nuestros actos responsables y conscientes, en un nivel inconsciente, impulsivo, pasivo, instintivo se puede hablar del yo como un centro unitario de nuestras afecciones e impulsos. A este nivel funciona una intersubjetividad «pulsional pre-reflexiva» (como en el binomio madre-infante), que podría decirse se «interrumpe» al auto-constituirse la *identidad* personal con el surgimiento del yo consciente, y al constituirse la *alteridad* o el *alter ego*. El lazo intersubjetivo luego se restablece o replantea a otro nivel, propiamente *consciente* y *activo*, en el proceso de socialización a partir de decisiones y actos que adquieren cada vez mayor responsabilidad y libertad. No hay, claro está, ruptura o hiato entre ambos niveles, el *pasivo* e instintivo y el *activo* o consciente, sino más bien un vínculo de desarrollo teleológico entre la vida pre-reflexiva y la vida reflexiva, que constituye el proceso o tránsito de la propia historia personal.[4] Todas las experiencias de la vida pre-reflexiva y de la vida reflexiva se sedimentan en los niveles pre-reflexivos —a nivel de una pasividad «secundaria» que se añade a la instintiva, original— como «habitualidades» (*hexis*) que constituyen la persona en su unicidad. Tomas de posición en un momento dado respecto de una cuestión moral o teórica devienen adquisiciones permanentes (incluso cuando ocurren ulteriormente cambios de parecer). Se trata de sedimentaciones inseparables del concepto de historia personal. Los sentidos sedimentados (teóricos, prácticos y valorativos) de la tradición se reciben desde la vida pre-reflexiva, transmitidos a través de las generaciones (fundamentalmente desde el binomio madre-infante), en las familias, grupos sociales, culturales, etc. El tránsito a la reflexión y la asunción personal se da con la reactivación de dichos sentidos, de modo crítico, responsable, libre, activo y consciente. Como ya he señalado, solo con el desarrollo del sujeto racional los valores o sentidos sedimentados se transforman o reconstituyen intersubjetivamente.

Como se puede ver, desde esta perspectiva se invierte la figura: *la ética precede a la axiología*, pues la ética es el ámbito de estudio del acto intencional racional, activo, reflexivo, responsable y libre que plantea intersubjetivamente los valores y unidades valorativas de sentido a los que apunta el acto moral

4. *Cfr.* el primero y el quinto capítulo de este libro, *supra*.

intencional. Dije que la vida del sujeto es intencional; esto quiere decir que: *a*) apunta a un objeto, y, *b*) lo hace otorgándole un sentido. También quiere decir que, al dirigirse a un objeto o fin, tiene una estructura teleológica, pues se dirige a un fin que ha de «plenificar» o cumplir una carencia inicial en el acto intencional. Lo que el acto intencional tiene en vista al dirigirse a un objeto o fin que originalmente no posee, es su *dación intuitiva*. Todo acto intencional (teórico, práctico o axiológico) responde a esta estructura intencional teleológica: la de una tendencia hacia un fin, objeto o valor no presente y la presencia intuitiva de dicho fin, objeto o valor. Es aquí donde se da la tensión finitud-infinitud que caracteriza la vida del sujeto en general, y el acto moral en particular. Pero incluso en el ámbito teórico no se puede jamás decir que se agotan los sentidos de la ciencia, o que una determinada teoría es capaz de describir exhaustiva o definitivamente la explicación científica de lo real. Podemos percatarnos de ello desde la percepción sensible más simple; *v.gr.*, no podemos jamás decir que se percibe el cubo desde todos los lados a la vez; un cubo se percibe como estando allí entero, pero en la percepción se «constituye» —se aprehende unitariamente— el cubo en una síntesis temporal o sucesiva de vivencias. En el acto moral ocurre lo mismo. Entre el *acto moral*, la *praxis* teleológica intencional y el *fin* que se propone hay una tensión infinita, pues el valor hacia el que tiende el acto moral se presenta como un *telos* de perfección siempre más elevado que aquello que el acto humano finito es capaz de alcanzar o agotar.

La insatisfacción resultante es doblemente fructífera: *a*) enfrenta al sujeto con su propia finitud; y, *b*) la vida moral no puede entenderse como un estado que se alcanza y en el que uno se siente satisfecho, sino que se presenta como un proceso de perfeccionamiento que carece de fin. Este esquema es útil para comprender la tensión existente entre valores sedimentados en normas existentes, en prácticas sociales «coaguladas» (el mundo de los adultos, de la tradición y de la familia, la sociedad imperante, las normas ético-religiosas transmitidas), y el acto moral que reflexivamente coloca fines y se desarrolla en un proceso sin fin, temporal, tendiente a alcanzarlos. También puede ser útil para comprender por qué la ética no puede sin más someterse a una teoría de valores y normatividad estable-

cidas, sino que más allá de simplemente reactivar los valores sedimentados (o vivir irreflexivamente en y según ellos), el sujeto *debe re-constituirlos*, eventualmente transformarlos, para convertirlos en estrellas polares de una vida autónoma, libre y *responsable*.

Se ha mencionado el carácter temporal e intersubjetivo de la vida del sujeto. No solo cada cual sintetiza sus propias experiencias temporalmente dadas en la unidad de una vida, sino que sintetiza sus experiencias con la de todos aquellos con los cuales entra en una relación, actual y posible. En efecto, cada cual continuamente sintetiza pasivamente (y por ende anónima e imperceptiblemente) sus percepciones con las de otros sujetos en experiencias actuales o posibles; por ejemplo, la visión que cada cual tiene de un objeto en un salón desde su «aquí» con la visión que tiene el otro desde el otro lado del salón, que a la vez es la visión que se tendría si se estuviera «allí» donde está ahora el otro, etc. Esto implica también captar al otro como *otro* y no solo como proyección de uno mismo. Este proceso se da desde la percepción más primaria hasta la vida teorética superior, así como en los campos morales y axiológicos. «Constituimos» valores *intersubjetivamente*. Determinamos nuestra idea del bien intersubjetivamente, así como también nuestras prácticas sociales, políticas, morales, etc. Sin embargo, más frecuente y sólida parece la configuración de valores a partir de prácticas sociales compartidas de tipo horizontal o *inter pares* (intra-generacionales, de corte democrático, o de comunidades de fines) que la que se da en la interrelación intersubjetiva vertical (entre generaciones, estamentales de diversa índole, u otras).

IV
¿«CRISIS DE VALORES» EN EL MUNDO DE LA POLÍTICA? (ENTREVISTA)

§1. **¿Ética en la política peruana?**

—La impresión más o menos generalizada que existe en el país es que parecería que hubo un pasado no tan malo en el que se seguían algunas pautas éticas en política, sea por virtud o por sentido del honor.

No creo que hayan existido verdaderamente prácticas éticas generalizadas en la política peruana en el pasado, en oposición a lo que existe hoy. Lo que ha ocurrido es a mi entender lo siguiente: siempre hubo políticos profesionales en la escena pública, mientras que imperaba la idea en ciertos círculos que los seres humanos auto-considerados «decentes» generalmente permanecían en la «esfera privada» y abocados a sus familias, profesiones u oficios. No existía en realidad una conciencia política clara —limitándose esta al obligado depósito periódico de un voto en las urnas— ni una participación política más comprometida. Es decir, no se tomaba conciencia —y esto ha valido hasta hace muy poco, especialmente hasta que se ha puesto en la palestra pública la discusión sobre la lucha contra la corrupción en el seno del ejercicio del poder— de que había la posibilidad de pensar la ética como íntimamente ligada a la política y viceversa.

En cambio, para el griego antiguo (aunque pienso fundamentalmente en la concepción de Sócrates, Platón y Aristóteles, representantes del «derecho natural» clásico —opuestos al «convencionalismo» sofista—, no bastaba ser ético o «virtuoso» en el ámbito del hogar, o la esfera privada. Para ellos, la *virtud práctica* por excelencia se daba en el ámbito de lo *público*, en la relación normal de los seres humanos entre sí en la *polis*: una relación *pública,* intersubjetiva —en el sentido de inter-acción dialógica. Eso era lo que entendían por «lo político». Las partes involucradas en la inter-acción e inter-locución eran concebidas como formando parte de una *pluralidad*, esto es, de un cuerpo social configurado por partes tanto iguales como distintas. Vale decir, la interacción no era concebida como una relación *total* entre miembros *idénticos* —como podría pensarse— sino precisamente entre par-

tes que *a la vez* se sabían iguales *y* distintas (es esta propiamente la definición de «pluralidad»). La política trataba, pues, de una relación íntimamente ligada al desarrollo *natural* del ser humano, a la ética, a la pedagogía y a la cultura total.

En los albores de la Modernidad, a partir de Maquiavelo y luego de Hobbes, el panorama cambia, aunque este se prepara a partir de la cristiandad medieval y la traducción cristiana de la ética griega. Del comportamiento humano en la esfera pública, el *ethos*, se llega al *mors* latino que enfoca el comportamiento humano en relación a la interioridad de la conciencia y el destino trascendente del alma. Así, la moral comienza a reducirse al ámbito individual, *personal* y —por extensión— *familiar*. Por otro lado, lo que era antes propio del campo familiar, lo económico (del ámbito del hogar, *oikos*) comienza paulatinamente a rebasar ese espacio e invade la esfera pública. De ese modo, la relación propiamente *política* que regía la interacción e interlocución de los seres humanos libres en la *polis* con el objeto de determinar sus proyectos de vida en común, paulatinamente —como sugiere Hannah Arendt— se convierte en una mera administración pública de bienes económicos. Es decir, la interacción política se traduce en interacción económica, pues lo que pertenecía al dominio propiamente «doméstico» y privado de la concepción antigua clásica invade el ámbito de lo «público». Esto va de la mano con otro cambio: el divorcio también paulatino entre ética y política, y la reducción de la primera al ámbito de lo «doméstico» y puramente «privado». La ética, antaño ligada a la *polis,* se convierte en moral individual, familiar. En el otro extremo, la política propiamente dicha ya no concierne a todos los seres humanos como una dimensión natural de su vida, sino solo a unos cuantos, a los *técnicos*. Con Maquiavelo la política pasa a ser el *arte* —la técnica— de conquistar el poder, y de conservarlo a como dé lugar.

Todo esto va ligado a una concepción del ser humano totalmente distinta de la de los griegos. Para estos (especialmente para Platón y Aristóteles) el ser humano es *naturalmente* ético, vale decir, tiene una tendencia *natural* (teleológica) hacia las «cosas elevadas» y el «bien» en la *interacción con otros*, al mismo tiempo que también tiene una inclinación a ceder ante las «cosas bajas» o los instintos primarios, que es concomitante a su tendencia a *aislarse*, contra la que tiene que combatir. En la época moderna,

por el contrario, se concibe al ser humano como un individuo *naturalmente* aislado, atómico, totalmente separado de sus semejantes por naturaleza. Su vinculación con otros emerge *grosso modo* a partir de un «contrato social» de «esclavitud entre los hombres», esto es, de modo enteramente *convencional* y para satisfacer un instinto de supervivencia del individuo que sabe, si se le deja desplegar sus propias fuerzas individuales, que arriesga su aniquilación total. Visto en general, esta concepción se halla muy expandida en el común de las gentes en el mundo contemporáneo occidental: si un ser humano es esencialmente *individual*, y *libre qua individuo*, entonces también creerá poder satisfacer «legitímamente» sus propias necesidades y ambiciones atropellando al otro. (Otra versión de «el fin justifica los medios».)

—Sin embargo, podemos preguntarnos por qué en países más modernos que el nuestro existe un mayor respeto por la cosa pública.

Yo creo que nuestro país —así como ocurrió con muchos otros países de Europa del Este, que fracasaron a fines del siglo XX como proyectos políticos cuando su complejidad social y étnica se ventiló bajo la luz pública de las democracias occidentales— es muy complejo. Sabemos muy bien que está formado por diferentes naciones y razas agrupadas en cuerpos sociales desarticulados. Los estamentos sociales, atomizados, parecen estrictamente determinados por la cuestión racial desde mediados del siglo XIX por lo menos, especialmente por la así llamada, hasta mediados del siglo XX, «cuestión del indio». La «organización» social, a su vez, a lo largo de la mayor parte de nuestra vida republicana se expresó en una relación de subordinación y exclusión, pero no de real inclusión e interacción, excepto al interior de las distintas comunidades étnicas, y aun allí con dificultad. La auto-conciencia del Perú es la de haber *nacido* como una nación fracturada (no tanto la de «haberse jodido» en algún momento del camino, como señala un conocido personaje novelístico de Vargas Llosa). El país ha vivido una ilusión o apariencia, en dicha auto-conciencia, que consiste, en verdad, que desde el nacimiento de la república, se ha intentado proyectar una *idea* «unitaria» de *nación* —cuando ni como Estado pudo el Perú realmente organizarse «unitariamente». Pero esa unidad siempre solo fue eso: una especie de *meta ideal* a alcanzar, un *telos* que «yace en el infinito», no una *realidad* de la cual se hu-

biese partido, y que estuviera como «realidad» (ya esfumada) en nuestro acto fundacional como nación y como Estado, «detrás» de nosotros.

Esta concepción del cuerpo social sigue, en verdad, un esquema típicamente moderno y heredado de Europa: individuos atómicos y libres a la base, enfrascados en una lucha sin cuartel de todos contra todos, que abdican de su autonomía para supeditarse por «libre decisión» a la organización y yugo de un Estado (¿representado por una clase o estamento étnico?) leviatánico, que garantizaría a dichos individuos su supervivencia física. (De allí la continua tendencia de la población peruana a supeditarse a una «tradición autoritaria» —como decía Alberto Flores Galindo—.) Pero no hay que olvidar que la concepción aquí es la de un Estado que se levanta sobre los elementos de una nación totalmente fracturada. Entonces. ¿Qué es lo que ha devenido en *crisis*? ¿Hubo acaso un momento «idílico» anterior, no «crítico», que se trataría de reinstaurar?

Crisis justamente es un vocablo vinculado desde el antiguo griego clásico al término *crítica*, y antaño el sentido no tiene exclusivamente las connotaciones negativas de «desmoronamiento», «catástrofe» u «ocaso» —del lado de «crisis»— ni de «demolición» —del lado de «crítica». Hay, por supuesto, incluso en la antigüedad griega, un sentido «agónico» en dichas palabras, esto es, comportan también el sentido de una pugna, pleito, litigio, batalla, o desenlace, etc., pero precisamente dicho sentido también puede referirse a los dos sentidos ant*agónicos* en el seno de los *términos mismos*. Pues crisis y crítica también estaban referidas a *examen*, cavilación, discernimiento, vale decir, *juicio*, que a su vez presupone una distinción entre *partes* (el juicio implica una partición). Frente al sentido de «ocaso», entonces, crisis y crítica conllevan también el sentido del «inicio» de algo nuevo, de *constitución*, *instauración* o *institución* de un sentido naciente —sentido íntimamente relacionado con la palabra griega de ciencia (*episteme*) o incluso de filosofía (en tanto *amor a la sabiduría*). En verdad, volviendo al Perú, ha habido la percepción generalizada que el Estado republicano decimonónico ha ido desmoronándose *visiblemente* desde mediados del siglo XX, en el sentido que ha dejado de ser operante. Creo de que la famosa «crisis de valores» no significa sino eso. Ahora, el problema es que el desmoronamiento no viene acompañado *por* otro estado-

de-cosas idílico presto a reemplazarlo, pero sí de muchos signos del «inicio» de cosas nuevas, algunas positivas y otras negativas. El fenómeno del conflicto interno armado peruano que, dicho sea de paso, nació de ideologías típicamente modernas y europeas, en su concepción y origen no tiene nada que ver con el Ande, salvo las condiciones de marginamiento y exclusión que hicieron de esta zona del Perú el campo propicio de su cultivo. Los signos esperanzadores en el país —a pesar de los sufrimientos de amplios sectores de la población especialmente entre 1980-2000— es que paulatinamente en las últimas décadas las voces de amplios sectores sociales han empezado a escucharse como no había ocurrido en el pasado, sectores que hasta entonces no se sentían representados ni por las fuerzas sociales y políticas, las instituciones estatales del país, ni por los medios de comunicación masiva. Lamentablemente muchas de dichas voces solo se dejaron oír por primera vez en el seno de la terrible anamnesis colectiva, pero necesaria, que puso en marcha la *Comisión de la verdad y la reconciliación* del Perú. El desarrollo de las comunicaciones tiene una responsabilidad ética inédita y de gran envergadura —al lado de otras fuerzas de la sociedad civil, de los partidos políticos y de las instituciones del Estado— en la inclusión cada vez mayor de amplios sectores marginados de la población en la cosa pública. Cada vez hay nuevos interlocutores que no existían hace cuarenta o cincuenta años, es decir, diversos tipos de «frentes» que emergen desde la sociedad civil, así como aquellos posibilitados por las reformas del Estado que muy lentamente han empezado a ponerse en marcha, por ejemplo con la descentralización. Hay cada vez un mayor número de peruanos que quieren ser escuchados, con una vocación auténticamente *política*, de diálogo (aunque en un inicio, por largas décadas de exclusión, con alguna estridencia todavía).

—La experiencia de muchos países ha sido el unificarse en torno a ideales colectivos, a veces nacionalistas.

Las experiencias totalitarias tristemente protagónicas desde la segunda guerra mundial dieron una voz de alarma a nivel del orbe respecto del peligro de los cantos de sirena de los ideales prometeicos que se presentan como ideales «colectivos». Normalmente no resultan siendo propiamente «colectivos», sino «ideales» o pretensiones de grupos o estamentos sociales —o

políticos— determinados que pasan por ser ideales «universales», representativos de todos los grupos en general. Algunos políticos profesionales —especialmente los autocráticos— saben esto muy bien, y utilizan este saber con gran maestría y sagacidad. Primero encandilan a las mayorías, y luego las someten bajo «ideales» que no son sino unilaterales o interesados. A la larga revelan no ser propiamente universales ni representativos, y revelan su verdadero rostro bajo la máscara «ideal»: el de ser *regímenes totalitarios*. Frecuentemente se les ve acallando lo que debería ser la eterna fuente de lo político: el lenguaje, el diálogo intersubjetivo entre iguales y *diferentes*.

—Entonces, ¿cómo superar este fraccionamiento, cómo llegar a un respeto de lo público?

La única salida *no es* que aparezca *un solo* líder brillante —el caudillismo va de a mano con la «tradición autoritaria»— sino que *todos* los peruanos, todos los miembros del cuerpo social, se sientan comprometidos y estén dispuestos a intercambiar opiniones. Hay momentos en la vida política del país en que uno percibe indicios de que están pasando cosas; pero a veces esos indicios sorpresivamente desaparecen. No hay un «progreso» asegurado —un curso determinado, irreversible— que asegure que esto es así. Máxime si existen fuerzas interesadas —por ejemplo de regímenes corruptos que han medrado desde el poder— en aplicar la máxima maquiavélica: «divide, y reinarás» (o: «divide, para volver, y reinar»).

Ahora bien, todo cambio de una era o etapa a otra implica *crisis*. Y toda crisis arrastra consigo cambio de paradigmas. No se trata de apañar el caos, por el contrario, es necesario reestructurar lo que parece ser la anarquía actual. Al plantear nuevos paradigmas, sin embargo, por lo que hemos visto en la historia de la humanidad, debemos alejarnos de los ideales de carácter utópico que, a pesar de sus cantos de sirena anunciando «tierras prometidas», encierran monstruos destructores. Este fue para el Perú el caso de Sendero Luminoso.

—Los nuevos paradigmas deben ser los más difíciles, los de camino estrecho —es el camino pedregoso el que lleva al paraíso—: el camino del reconocimiento de la pluralidad.

Me parece que los medios de comunicación tienen un papel importante en esto. Por ejemplo, en la década del ochenta en el

siglo XX comienzan paulatinamente a verse por primera vez en los medios en el Perú una serie de programas —radiales y televisivos— que recogen por las calles la opinión de la gente más diversa sobre temas de interés común: *políticos*. No recuerdo haber visto eso antes, en las décadas del sesenta y setenta, por lo menos no sobre temas propiamente políticos. Todo esto va creando una cultura política y un sentido de responsabilidad colectiva.

—En la medida que nos sintamos parte de la cosa pública, ¿la corrupción irá cayendo por su propio peso?

Exactamente, porque ¿en qué consiste finalmente la *corrupción*? En utilizar el poder político como medio para adquirir, o incrementar, un poder personal. Todo el mundo afirma que en el Perú, y en menor medida —se dice— en otras partes del mundo, los políticos siempre han robado. Uno de mis parientes fue ministro de un régimen muy anterior. Cuenta que tuvo la visita de un enviado de un país europeo que le ofreció financiamiento para la realización de un proyecto en la Amazonía. Este pariente, un técnico con vasta experiencia, sabía que el proyecto no era técnicamente viable y se lo hizo saber a este enviado. El visitante le respondió que seguramente no había comprendido lo que estaba planteando: que su aceptación conllevaba una buena «comisión». Sabemos que la actitud ejemplar de mi pariente no es aquella de la mayoría de nuestros políticos desde tiempos inmemoriales: despedir indignado al intruso a empujones de su despacho. Gobierno tras gobierno la historia se repite, en menor y mayor medida; mayor, como es natural, cuanto más autocrático es el régimen.

Pensemos, ¿cuál es la mentalidad de los políticos que aceptan esas «comisiones» o *sobornos* enfrascando al país en una serie de proyectos que a la larga lo han llevado a la miseria? Algunos de ellos seguramente piensan que actuaron, o actúan muy bien, porque finalmente su enfoque primario es asegurar el futuro de sus propias familias individuales. En efecto, ¿a qué se ha acostumbrado el peruano, tomando en cuenta su concepción de comunidad social y Estado? Finalmente, ¿qué cuenta?, pues el dinero que llevan a sus familias, *a sus hogares*, o a sus cuentas personales. Lo que cuenta es la «moral *individual*». No prima en nuestro país y nuestras costumbres un concepto de ética ligado a lo público. Lo «moral» es lo que es bueno para la familia de

cada cual. Si alguien consigue un soborno (más elegante es hablar de «comisiones») y consigue una casa en Miami y a través del robo logra hacer estudiar a sus hijos en el extranjero, eso es algo «bueno», «moral» (podemos recordar a algunos). Una inmensa mayoría de «corruptos» —incluso de personas que incursionan en la política— actúa impulsada por ese tipo de criterio. Es decir, el creer que actúan bien (o el «legitimar» su actuar, que es distinto) porque la familia está por encima de todo. Desde un punto de vista, puede decirse que esto es un típico producto de la época moderna.

Lo propiamente ético, en cambio, implica lo *político*, tomando en cuenta el ámbito *público* de la pluralidad y el diálogo, y con este la fiscalización continua y sin tregua por el bien común.

§2. **Cambio de paradigma ético**

—Antes de la Edad Moderna se hablaba de excelencia en el actuar, de virtud. En la época moderna, el término central es el de poder. ¿Cuándo y por qué aparece entonces en escena la noción de valor?

La primera cuestión es la siguiente: hablar de «crisis de valores» implica que algo que consideramos «valores» ha entrado en crisis. En este contexto, la «crisis» es una situación secundaria frente a una cuestión primaria que es el asunto de los «valores». Habría que poner en cuestión este asunto inicial: ¿Existen los valores? ¿Hay algo así como los valores? ¿Es que se puede decir que los valores son, o simplemente que valen? ¿Son simplemente criterios subjetivos o tienen existencia objetiva, intersubjetiva, supra-subjetiva, a-temporal? No hay respuestas definidas al respecto (en filosofía no hay respuestas definitivas: su ámbito es esencialmente el de la interrogación radical).

La noción de «valor» está ligada al desarrollo de la ciencia económica durante la Modernidad, fundamentalmente referida a la mercancía: sobre cuyos «valores» «de uso» y «de cambio» reflexionó el pensamiento de Marx. Esta noción se extendió —durante el siglo XIX— del campo económico al campo ético, y político. Pero uno podría sostener que quizá la noción de valor no sea ella misma lo más importante.

En el fondo, hablar de «crisis de valores» presupone creer que todo el mundo comprende qué significan o son los valores.

La expresión ella misma es ambigua, equívoca, pues parece además sobreentender que antaño ciertos «valores» estuvieron vigentes y funcionando. La pregunta es qué valores fueron estos. No hablo, por supuesto, de cualesquiera valores culturales vigentes en distintas comunidades sociales que entran en períodos de crisis y transformación de paradigmas, sino de los valores que supuestamente estuvieron antaño vigentes en el campo de la *ética y la política peruana*, y que luego entraron en crisis. Justamente este tema no es evidente de suyo.

Sin embargo, el que se haya dado un cambio profundo en el paradigma ético y político desde la Época Moderna en adelante con respecto a la época griega, sí es algo constatable y evidente. Es ese cambio de paradigma el que nos determina y determina el modo cómo concebimos la política y la ética. El conjunto de valores culturales vigentes en una época constituyen los paradigmas culturales de dicha época. Por consiguiente, todo cambio de paradigma involucra una «crisis» del paradigma anterior, del conjunto de valores vigentes en un período anterior. El cambio involucrado en el cambio del paradigma antiguo al moderno —que arrastra consigo una separación de la ética y la política, desapareciendo la ética como dimensión de la política y entrando en escena la «moral individual»— creo que implica una «crisis» profunda que conmueve en sus entrañas a la existencia occidental. Pues el ámbito de lo político, de ser antes concebido como con-*natural* a la esencia humana misma, se transforma en algo externo a ella, convencional, que es competencia de unos pocos, de los «expertos», los «técnicos» —los «políticos profesionales»— encargados de enseñar las vías de la conquista del poder, y luego las vías de permanecer en él, y acrecentarlo, a como dé lugar. Esta es la enseñanza de Maquiavelo.

V
AXIOLOGÍA Y ETHOS MUNDANO-VITAL EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

Tres ideas básicas, que serán comentadas críticamente, constituyen el hilo conductor de la presente reflexión. Ellas conciernen: 1) una distinción que me parece preciso mantener entre la noción de desarrollo como *modernización*, y el fenómeno de la *globalización*, con el objeto de focalizar claramente qué es lo queremos decir por «educación en desarrollo», y por la dimensión necesariamente ética de este proceso; 2) la vinculación entre el fenómeno de la globalización y el neoliberalismo, sobre el que hoy muchos estudios han frecuentemente insistido, a nuestro entender muy justamente; y, 3) los retos éticos planteados a la educación bajo el impacto de la globalización y la tecnología de la información.

§1. **Desarrollo o modernización frente a la globalización**

Siguiendo las distinciones de algunos intelectuales europeos que actualmente reflexionan sobre los temas de la globalización, la modernización, y el desarrollo,[1] ha de entenderse el primero como la interdependencia espacial, *cuasi* anónima, del mundo de hoy en diferentes sistemas de redes (económicos, financieros, comerciales, jurídicos, institucionales, supra- o trans-nacionales), implementados por sistemas avanzadísimos de comunicación, con el apoyo de medios técnicos e instrumentales. La *globalización*, así, parece haber llegado a las zonas más recónditas del planeta, interconectándolo todo con sus redes anónimas, e invisibles. Puesto que esencialmente anónimo, se trata de un fenómeno que aparenta ser éticamente neutro, y, por ello, en cierto modo irresponsable. Por el contrario, la modernización es un fenómeno íntimamente ligado a los desiguales procesos de desa-

1. *Cfr.*, sobre este tema: Kaufmann, Franz-Xaver, «Weltgesellschaft - Zivilgesellschaft - Staat - Gemeinschaft: Was ermöglicht unser Zusammenleben?», en: Weber, Hermann (editor), *Jahresakademie 1996, Aufbruch in die Zukunft - Arbeit an den Fundamenten*, Bonn: Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst e.V., 1996, pp. 20-36.

rrollo temporal e histórico de los pueblos, en los frentes sociales, políticos y económicos, donde entran contenidos específicamente culturales (geográficos, religiosos, étnicos, lingüísticos, y otros). El proceso de *modernización* se ha dado de modo muy desigual por lo que el proceso de globalización ha tenido un impacto muy distinto en las distintas regiones del orbe a las que ha llegado. El desarrollo, por ende, como dice Pérez de Cuéllar no puede sin más medirse en «términos de porcentajes de productividad e indicadores macroeconómicos de crecimiento que ponen a nuestra disposición los sistemas de redes globales».[2] La no coincidencia entre ambos fenómenos se patentiza en la contradicción que salta a la vista desde fines del siglo XX entre, por un lado, la instalación de una aldea global conectada por autopistas virtuales en el ciberespacio, hija del imperio de la técnica, y los desesperados devaneos de una infinidad multicultural asombrosa a nivel planetario que clama —con frecuencia de modo violento— por una política mundial de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas. Asimismo, el confundir ambos fenómenos, puede conducir al error de concebir la educación orientada al desarrollo humano en términos de inserción en redes globales, de acceso a tecnologías y a la comunicación audiovisual como capaces *per se* de superar la injusticia, la ignorancia y la miseria.

En lo que sigue señalaré en primer lugar la *contracara política* de la globalización que se presenta frecuentemente como supuesta fomentadora de un «discurso de consenso» que aproxima a los pueblos de la tierra entre sí, a través del acceso a los beneficios que la técnica ofrece en términos de una determinada liberación del ser humano de ciertas ataduras naturales. En seguida, anotaré la *contracara ética* de la globalización como un proceso que, dándose en el anonimato de la mediación virtual entre los seres humanos, es in-diferente, en el doble sentido de mantenerse ajeno al mundo de la vida de la *praxis* dialógica, carnal, intersubjetiva y responsable entre los seres humanos, y de borrar toda diferenciación de las identidades culturales de los pueblos de la tierra.

---

2. Pérez de Cuellar, Javier; «El vértigo de la modernización: algunas reflexiones en torno a este fin de siglo», en: *Diálogo, cultura, desarrollo y diversidad creativa para un mundo solidario*, OPI/LAC-UNESCO, nº 22, setiembre 1977, p. 4.

§2. **Globalización y neoliberalismo**

Toda discusión actual sobre la educación y la globalización necesariamente replantea el tema del neoliberalismo. En efecto, desde fines del siglo XX y a nivel mundial ha devenido cada vez más claro, y no solo en el Perú o en Latinoamérica, que la globalización es un fenómeno íntimamente ligado al dominio de la civilización occidental sobre las distintas culturas de la tierra, habiendo afectado ya y aun en proceso de afectar el corazón y el espectro entero de las distintas culturas.[3] Es más, la pretendida neutralidad o asepsia ideológica del discurso globalizado no es tal: va de la mano de una nueva conciencia política e ideológica que desconoce tanto su carácter ideológico (pues pretende ser un discurso posterior al colapso de las ideologías en el bloque del Este), como su carácter histórico (pues pretende hallarse en el «fin de la historia»), descalificando ingenuamente otras miradas a la historia que no proceden de su propio interés. La globalización está íntimamente relacionada al neoliberalismo puesto que epistemológicamente pretende sustentarse en una situación cognitiva privilegiada, a-histórica, esto es, científicamente objetiva, que interpreta adecuadamente el pasado y esgrime los únicos proyectos futuros viables. Se insiste mucho en la pobreza axiológica del neoliberalismo —corriente a ser cuidadosamente distinguida de la economía social del mercado, pero también del liberalismo clásico— carente de auténticos contenidos sociales y políticos movilizadores y de sustancia ética, en donde los criterios motivadores pertenecen al puro reino del mercado.

Sin embargo, todos los aspectos de la globalización no son negativos si este fenómeno es reflexionado y asumido de modo crítico. En efecto, la tecnología de la información rompe el aisla-

---

3. *Cfr.*, nuevamente Kaufmann, Franz-Xaver, *op. cit.*, pp. 20-21. Kaufmann sostiene que, aunque uno vacila en denominar «culturales» a los elementos aportados por el nuevo orden globalizado, de hecho son culturales los criterios unitarios utilizados en todo el orbe, por ejemplo respecto del cálculo y la medida del tiempo, la unidad de medidas y pesos, los sistemas de procesamiento de datos, etc. que han sido posibilitados por la instrumentalidad anónima de la ciencia y de la técnica. A ello podría añadir quizás ciertos valores estéticos específicos (música, vestimenta) o incluso éticos (modos de comportamiento específicos) que se observan especialmente en los estratos más juveniles o en el medio del entretenimiento a nivel mundial.

miento entre los pueblos al brindar la posibilidad a los organismos internacionales, las cortes internacionales de justicia y otros, de vigilar, con el apoyo de los medios de comunicación, la institucionalidad jurídica y política garante universal de los derechos humanos a lo largo y ancho del orbe. Al debilitar las fronteras de los Estados nacionales, también debilita el poder a veces impune de distintos Estados tradicionalmente acostumbrados a través de sus regímenes autoritarios a conculcar los derechos de sus habitantes. Propongo, así, el nombre de *modernización* al conjunto de características positivas que conlleva el fenómeno de la globalización, reservando para este último término, las propiedades descritas de carácter técnico y económico, con raigambre en la ideología dominante: el cientismo económico neo-liberal.

§3. **Ética y educación ante la tecnología de la información**

> El origen de numerosos conflictos étnicos del mundo actual está en problemas imputables a la manera en que el Estado-nación moderno encara la diversidad étnica. Las políticas sociales, culturales y educativas seguidas por los Estados reflejan directamente estas tensiones. [...] Una educación realmente pluralista se basa en una filosofía humanista, es decir, en una ética que considera positivas las consecuencias sociales del pluralismo cultural.[4]

Ya a nivel de los organismos internacionales se han planteado las dificultades de establecer puentes entre un *desarrollo globalizado* en los frentes económicos y educativos, en cuanto acceso a la tecnología avanzada y sus beneficios, y una *modernización* de las colectividades multiculturales que no signifique su avasallamiento o su aniquilación. Estas dificultades no solo conciernen a las relaciones entre el primer y el tercer mundo o a las relaciones entre los hemisferios norte y sur, sino que surgen al interior de la gran mayoría de Estados nacionales de la tierra, tanto de un hemisferio como del otro. La ONU reco-

4. Stavenhagen, Rodolfo, «Educación para un mundo multicultural», en: *Diálogo, cultura, desarrollo y diversidad creativa para un mundo solidario*, OPI/LAC-UNESCO, nº 22, setiembre 1997, pp. 6-7.

noce 200 Estados que albergan 10.000 sociedades culturales distintas. En el Estado peruano albergamos unas 72 etnias. Ha de tomarse en cuenta que no se trata solamente de un problema peruano o latinoamericano, sino mundial, aunque en los países del hemisferio sur sin duda las dificultades se manifiestan de modo más dramático por la brecha económica que parece acrecentarse entre el mundo desarrollado y aquel llamado en vías de desarrollo.

Ahora bien, el sistema educativo tradicional (primaria, secundaria, superior) tuvo su origen a fines del siglo XIX y pretendió consolidar los Estados nacionales democráticos, con variantes de un país y cultura a otro.[5] La idea era difundir, a través de este sistema, los valores y normas de conducta que fortalecieran los vínculos sociales fomentando el respeto a las leyes y la lealtad a la nación, más allá de las diferencias culturales, étnicas o religiosas particulares entre los miembros de dichos Estados. Así, como señala Tedesco «la historia de la educación occidental está, desde este punto de vista, íntimamente relacionada con la historia de la construcción de la nación y de la democracia».[6] Se puso énfasis en los aspectos simbólicos, como ritos, banderas, himnos, escudos, y otros, con el objeto de difundir pautas de cohesión y disciplina social. Sobre todo en los países nórdicos, la escuela pública obligatoria era portadora de los nuevos valores de una suerte de moral laica que pretendía reemplazar a los agentes tradicionales de socialización, como la Iglesia y la familia. La escuela seguía la pauta universalista del Estado-nacional, dejando fuera los patrones culturales diversos que lo integraban. Esta es la razón por la que la educación ha tendido a reforzar valores vigentes entre los que también se han dado formas de perpetuar la dominación interna.

Desde fines del siglo XX y ya entrados en el siglo XXI, este modelo se halla en crisis. Esto es así por la crisis interna de los Estados nacionales nacida del reclamo de voces multiculturales en sus senos, por un lado, y por el fenómeno de la globalización, por el otro. La noción misma de ciudadanía se halla amenazada al interior de los Estados nacionales. «La misión de homoge-

---

5. Tedesco, Juan Carlos, «La educación y los nuevos desafíos de la formación del ciudadano», en: *Nueva Sociedad*, nº 146, Caracas: UNESCO, noviembre-diciembre 1996.

6. *Ibid*., p. 5.

neización cultural de la nación —clásica función del Estado y de la escuela— está, por lo tanto, en proceso de redefinición».[7] El efecto de esta situación es el de una erosión de la capacidad socializadora de las instituciones escolares y de otras instituciones ligadas con el Estado-nacional. No es difícil pensar aquí en la crisis mundial de los partidos políticos, también agentes mediadores en la consolidación de los Estados nacionales. No solo las familias —por cambios introducidos al incorporarse masivamente la mujer al mercado de trabajo, la reducción en el número de hijos, las separaciones de las parejas, los hijos que viven con uno o ninguno de sus padres etc.— sino las escuelas están perdiendo la capacidad de transmitir valores y pautas culturales, fundamentales para la socialización. ¿Qué o quiénes reemplazan los espacios que familias y escuelas van abandonando? Precisamente los medios de comunicación que son expresión más clara del fenómeno de la globalización. Pero a estos no solo les falta la dimensión afectiva de los hogares, o incluso las escuelas, sino que no están preparados para la formación moral y cultural de las personas. A este déficit de socialización, como señala Tedesco, se añade la pérdida de ideales, la ausencia de utopías y la falta de sentido,[8] en la medida en que la invasión de los medios de comunicación introduce una pérdida de la continuidad histórica, así como la desaparición de la promesa social o política iluminista de un futuro mejor. Como no hay utopías se sacraliza la urgencia, que se convierte en categoría fundamental de la política. Zakï Laïdi observa «que en realidad, es la ausencia total de perspectiva lo que los hace esclavos de la urgencia».[9]

Para concluir, quería mencionar algunos rasgos negativos desde el punto de vista ético de la tecnología de la información que parece querer introducirse hoy acríticamente en ciertas políticas educativas. En la era de la información masiva, esta se ve diseminada más allá de situaciones inmediatas, de modo descontextualizado, anónimo, a espectadores descomprometidos. En efecto, la comunicación masiva tiene un carácter im-

---

7. Hutmacher, Walo, *L'école dans tous ses états: des politiques de systèmes aux stratégies d'établissement*, Ginebra: 1990. Citado por Tedesco, *op. cit.*, p. 9.

8. Laïdi, Zakï, *Un monde privé de sens*, París: Fayard, 1994. Citado por Tedesco, *op. cit.*, pp. 8-12.

9. *Ibid.*, p. 29.

personal que, al colocar todo tipo de información al alcance de todos (desde la prensa masiva hasta la *www*), y al cultivar una curiosidad no comprometida, va haciendo perder paulatinamente la capacidad de distinguir lo relevante de lo trivial, introduciendo subrepticiamente la actitud de ser espectadores sin punto de vista, cuasi-divinos, que podemos mirar las cosas desde todos los lados. Pero al pretender convertirnos en «puros espectadores» de la vida, y al sustituir la búsqueda interesada del saber por la mera acumulación de información, vamos convirtiéndonos en seres pasibles de posponer indefinidamente las responsables tomas de decisión en vistas a acciones comprometidas. Podría argumentarse que los medios más recientes de las redes sociales (desde los blogs, pasando por los facebooks y twitters), una cierta perspectiva subjetiva y valorativa reintroduce parcialmente el contraste dialogal intersubjetivo que es necesario en toda reflexión de tipo crítico. Pero esto no hace sino reforzar mi convicción de que el encuentro intersubjetivo es fundamental en todo modelo educativo, y que debe desconfiarse radicalmente de la idea con la cual alguna vez se coqueteó que era posible concebir modelos educativos totalmente automatizados —y anónimos— capaces sin más de reemplazar al educador o maestro. La presencia mutua de sujetos en interacción o por lo menos interlocución es un elemento esencial que siempre debe guiar a las futuras generaciones en su búsqueda de modelos educativos más completos y confiables, permitiendo el desarrollo de la actitud *crítica* como el ejercicio de discernir entre lo significativo y lo trivial y a jerarquizar prioridades y valores. Esto es precisamente algo que no aporta por sí solo el mero acceso a la información masiva, rápida e indiscriminadamente recuperable a través de la máquina cibernética. Creo que es urgente desconfiar del uso acrítico de la alta tecnología y de su exposición al «*talk-show*» o a la chismografía global. Más que nunca interesa restituir la dimensión de *praxis* dialógica, carnal, intersubjetiva y constitutivamente responsable de valores en el ámbito de la educación en vistas a la formación de la identidad personal de futuros ciudadanos. La propia tecnología desarrollada en dirección de las redes sociales —y medios del tipo «*skype*»— puede ser implementada para restaurar la interacción e interlocución entre sujetos responsables, libres y comprometidos.

Y sin embargo, el «ideal» sigue siendo la interacción e interlocución auténticamente carnal e inserta en el mundo de la vida sensible y corporal, del que nuestra era se aleja irremediablemente, amenazando quedar como un recuerdo lejano. Termino con un extracto del cuento *La máquina se detiene*, del literato norteamericano E.M. Forster, escrito premonitoriamente hace más de 100 años,[10] tomado del texto *Telepistemología: la última posición de Descartes* del filósofo norteamericano Hubert Dreyfus:

> Ella podía ver la imagen de su hijo, que vivía al otro lado de la tierra, y él podía verla [...] «¿Qué pasa, querido hijo?» [...] «Quiero que vengas a verme." "Pero, ¡yo sí puedo verte!, exclamó ella.» «¿Qué más quieres?» [...] «Veo algo como tú [...], pero no te veo a ti. Escucho algo parecido a ti a través de este teléfono, pero no te escucho a ti.» La máquina ignoró el florecimiento imponderable que la filosofía desacreditada había declarado ser la esencia actual de la interrelación.[11]

10. Forster, E.M., «The Machine Stops», en: *The Oxford and Cambridge Review*, noviembre 1909.

11. Dreyfus, Hubert, «Telepistemología: la última posición de Descartes», conferencia inédita dictada en la Pontificia Universidad Católica del Perú, abril de 2000.

CULTURA Y TERROR

VI
LA UTOPÍA MODERNA: ENTRE LA ESPERANZA DE LA BEATITUD Y LA AMENAZA DEL TERROR

§1. **Marx y la utopía comunista**

Desde el surgimiento del socialismo moderno (a fines del siglo XVIII), la palabra *utopía* fue usada en un sentido peyorativo. Aquellos a quienes Marx y Engels llamaron «socialistas utópicos» o «verdaderos», rechazaron violentamente la denominación. Obviamente, Marx y Engels la hubieran rechazado en relación con sus propios planteamientos. ¿En qué sentido podemos hoy tratar de pensar positivamente la relación entre marxismo y utopía? Desde Karl Mannheim (*Ideología y utopía*) y Ernst Bloch (*El principio esperanza*), la noción de utopía adquiere una connotación positiva. Reconocida como el resultado de una inclinación invencible del ser humano a escapar de situaciones intolerables, la utopía aparece vinculada a propuestas concretas de acción. La situación, no deja de ser paradójica: a la aparente necesidad de multiplicar los proyectos utópicos se une, hacia fines del siglo XX, una cada vez más clara conciencia del agotamiento de las energías utópicas y una «falta de visibilidad» (Habermas) respecto de la estructura y contenido de la utopía en su formulación moderna. En efecto, la Edad Moderna une al primitivo impulso moral y liberador de las utopías el novedoso instrumento de la *ciencia moderna* y su certeza matemática, concebidas como la acción técnica sobre la naturaleza y sobre el destino histórico racionalmente esclarecido de los seres humanos.

Este agotamiento se debe parcialmente a una nueva conciencia de los alcances del poder científico, fundamentalmente respecto del desencadenamiento de efectos laterales insospe-

chados e indeseables (apocalípticos incluso) de la acción técnica del ser humano sobre la naturaleza (y la sociedad), en fin, de la general imprevisibilidad de nuestras acciones colectivas. Durante el siglo XX se ha denunciado en numerosas oportunidades, detrás del absolutismo cientista-tecnológico moderno y su fracaso, un oculto absolutismo filosófico (conforme a una metafísica de la «identidad» y de la «totalidad»), heredero a su vez de un cierto absolutismo teológico-medieval. El antiutopismo de ciertos grupos es la reacción contra las experiencias históricas utópicas que finalmente no dieron luz al paraíso esperado, desembocando en los extremos patológicos del terror. Reconociendo, sin embargo, como Habermas, el papel dinámico y práctico de la utopía para la movilización de la conciencia histórica en búsqueda de alternativas, se presenta hoy la tarea urgente de repensar tanto su estructura como su contenido. La relectura de los textos de Marx, desprendiéndolos de su trasfondo metafísico absolutizante y prácticas totalitarias, desde esta nueva perspectiva, se propone como una de las mencionadas alternativas. Esto significará reconocer una auténtica «ontología» (metafísica) o «teoría de la realidad» sobre la que descansa la propuesta de Marx, siendo esta la dimensión de la *historia* y la *producción de la vida* de los seres humanos, sin ser más interpretada desde la perspectiva absolutista de la «identidad» y de la «totalidad» —perspectiva de herencia hegeliana que debe dejarse atrás.

La utopía comunista como tema es anterior a Marx. Siguiendo la tipología que esboza Ernst Bloch, podemos descubrir dos grandes tipos de utopías modernas, entre otros: las *técnicas* y las *sociales*. En las primeras, el rasgo dominante es la propuesta de un mundo en el cual el dominio técnico sobre la naturaleza alcanza niveles insospechados. Francis Bacon, con su *Nueva Atlántida*, inaugura esta perspectiva. En el siglo XIX lo siguen los «centralistas» Cabet y Saint Simon. En las segundas, el rasgo dominante son las nuevas relaciones sociales surgidas a partir de una catástrofe del mundo actual. Estas utopías son normalmente hostiles a la técnica y al maquinismo del mundo moderno. Tanto las utopías agrarias, artesanales y federativas de Owen y Fourier, como las utopías anárquico-individualistas de Stirner, Bakunin y Proudhon podrían incluirse en este grupo. Sin embargo, a pesar de la aparente separación entre utopías técnicas y

sociales, ellas tienden a confluir, a inicios de la época contemporánea, en un ideal utópico unido al ideal de la dominación de la tierra por parte del ser humano libre de ataduras de la autoridad civil o religiosa. Es más: el ideal utópico baconiano y social podría estar a la base tanto de los liberalismos capitalistas modernos cuanto de los comunismos socialistas.

Al reaccionar contra Feuerbach, en particular contra la noción genérica de «hombre», Marx retorna a Hegel, quien, lejos de proponer —como Feuerbach— un retorno contemplativo a la humanidad y a la historia, subraya el carácter *activo* del proceso histórico que llevará al ser humano del «reino de la necesidad» al de la «libertad». Este y los utopistas franceses van a tener un papel decisivo en el perfilamiento de la propuesta de Marx. El socialismo científico no puede ser interpretado en el sentido de un abandono total de los socialismos utópicos, ni tampoco de Hegel. La polémica con los utópicos deja huella en el impulso romántico y moral de la empresa de Marx; de otro lado, su polémica con la *totalidad* del sistema hegeliano (empresa que se propone en la *Ideología alemana*) significa una asimilación formal, estructural del mismo. Si el horizonte en el cual se despliega la «ciencia» para Marx es el de la *vida productiva* (en la efectividad de la realidad material) es debido a que desplaza —con respecto a Hegel— lo que él considera la *cosa misma* o el «ser efectivo real», que ya no será como en Hegel la «Idea», sino el «proceso material de producción» de la vida.

En efecto, Marx en su *Miseria de la filosofía* ataca a los utópicos como aquellos que buscan la ciencia «en sus cabezas». Para Marx, desde las *Tesis sobre Feuerbach*, y la *Ideología alemana*, la «tesis ontológica fundamental» (o el fundamento de su interpretación de la totalidad de la realidad y de la historia) es la *actividad* del sujeto inserto en la historia produciendo su vida misma en el seno de la materialidad y, en ese proceso, pugnando por trascender su escisión (alienación) con el mundo, y por alcanzar la *identidad* con ese mundo (su realización) a través de la transformación de las relaciones sociales de la producción.

Su visión del proceso histórico no es aquella del mero científico positivo que observa la historia «desde fuera», cual espectador privilegiado y desinteresado. Es más, según Marx la humanidad que describe tampoco ha conocido en el pasado histórico

la identidad con el mundo en el seno de la producción de la vida material, sino que dicha «identidad» está presente desde un inicio (desde el *arché*), como «premisa» de la historia, pero de modo virtual —como meta, finalidad o *telos* que impulsa la acción voluntaria humana a lo largo del proceso histórico. Por ello, también, la visión marxiana es ambigua —recogiendo la ambigüedad hegeliana.

Hacia 1844, en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1, 4) Marx aclara para sí mismo las dimensiones de la escisión humana, de la llamada «alienación». La raíz de la alienación humana se encuentra en el trabajo enajenado (la enajenación respecto del producto del trabajo, de la actividad laboral misma, de la naturaleza genérica humana, y de los otros). De allí nace la división de clases, la propiedad privada y la incesante lucha de clases por modificar esta situación de diferencia, escisión, enajenación o alienación. En última instancia, las distintas revoluciones a lo largo de la historia apuntan a recuperar las condiciones para realizar la identidad (reconciliación) de los seres humanos con la naturaleza y la de ellos entre sí.

Al intentar superar a Hegel, Marx, va a mantenerse fiel a él al menos en un punto central: en *la idea de ciencia*. Es sabido que en diversas ocasiones Marx expresa sus relaciones con Hegel bajo la figura de la *inversión*: sostiene haber «puesto de pie» lo que Hegel había «puesto de cabeza». Que mientras aquel se queda en el campo de las representaciones de la *conciencia*, él aspira a desplegar la dialéctica en el proceso de la *vida real*, concreta. Sin embargo, esta ciencia de la historia no es una mera ciencia positiva reducida al acopio de información empírica. Por el contrario, se trata de una ciencia plena de *finalidad* y como tal, y este es un rasgo central del pensamiento de Marx, vinculada a la dimensión volitiva del ser humano. Esta finalidad es la realización de la identidad o lo que él llama la «apropiación mundial de la totalidad natural por una humanidad universalizada». La *identidad* es el rasgo distintivo de su concepción de la sociedad comunista.

Ahora bien, ¿de dónde extrae Marx este ideal de identidad? ¿Cómo así lo puede transformar en previsión del fin de la historia (o de la pre-historia)? Definitivamente, no lo obtiene de la observación empírica, dado que esta nos enfrenta exclusivamente al «reino de la necesidad» y a la «*praxis* alienada» de los seres humanos. Aquí constato dos o hasta tres aspectos del pensamiento

de Marx. Para simplificar: *primero*, su impulso romántico que le viene de los socialistas utópicos y de las utopías en general, cuyo telón de fondo histórico para el mundo occidental es la escatología cristiana. Este impulso es lo que posteriormente un marxista bastante original, Ernst Bloch, denomina el «principio esperanza». *Segundo*, una preocupación auténticamente ontológica, que se traduce en un esfuerzo titánico por repensar la historia de la humanidad y la totalidad de lo real de un modo esencial (pues desde los *Manuscritos* en adelante, Marx sostiene que la naturaleza no es pensable independientemente de la *actividad* que el ser humano ejerce sobre ella) y que se traduce también en la propuesta de un ideal de humanidad; vale decir, por encima y en contra de un estado de cosas imperfecto, proyecta un ideal de perfección y una teoría de la acción en vistas a su consecución (ontología y ética). Pero, en *tercer lugar* —y esto es lo que finalmente se ha reconocido como totalmente inviable— un modo o estructura moderna de dicha ontología que tiende, con el pretendido instrumento esclarecido y eficaz de la ciencia tecnificada, hacia una *explicación universal*, *total*, *absoluta*, *definitiva* de la historia y del ser humano que culmine en la identidad total de la sociedad comunista, «reino de la libertad», sin trabas ni limitaciones. Este esquema es herencia común de un medio cultural intelectual todavía moderno inspirado en la Ilustración que confía en la eficacia de la racionalidad científico-técnica, y es asimismo herencia del hegelianismo y de su lógica dialéctica que pretende encerrar las llaves de la «totalización» o de la «explicación total». Dicho paradigma metafísico, que ha mostrado su total inviabilidad en la actualidad, es el que ha motivado a algunos marxistas, entre ellos también a Ernst Bloch, a asociarlo a su llamada «esperanza utópica». Habermas tiene en mente esta última caracterización del ideal utópico (cual «reino de la identidad», fruto de la acción política técnicamente concebida) al referirse al «agotamiento de las energías utópicas»; es asimismo el caso de Theodor Adorno, al mencionar a las «tiranías» que se «desprenderían del concepto de identidad forjado ideológicamente en la historia», o de Max Horkheimer al observar la «transmutación del ser humano —que se toma por Dios— en ídolo sanguinario» (o monstruo). Estas posibilidades apocalípticas o negativas no fueron previstas por algunos de los grandes defensores del ideal utópico bajo la tercera caracterización.

§2. **Rasgos de las utopías modernas**

A grandes rasgos podrían presentarse otras características de las utopías modernas del modo siguiente: *primero*, ellas se proponen acompañadas de una visión de la historia cuyas etapas y períodos se comparan al desarrollo del ser humano individual (del «menos» al «más».) En *segundo* lugar, se presentan como portadoras de un componente *ético* determinante: el futuro deseado supuestamente comporta un componente de liberación en relación a un presente «intolerable». A este componente ético se suma un componente *ontológico*: el presente no solamente es «intolerable», sino que además *no es* plenamente verdadero ni real. Lo plenamente real y verdadero está en el fin, en la meta, en lo ideal. Lo actual es lo imperfecto, inacabado, lo menos real. La marcha hacia lo real es como la salida de la caverna a la luz en el mito platónico del diálogo *La República*. El paralelo es impresionante, no solo en la descripción sino en el llamado «pedagógico». El filósofo que sale de la oscuridad de la caverna y ve la luz de la verdad debe regresar a combatir con las sombras e introducir la luz. Nuestro mundo actual es como el mundo sensible platónico, de sombras y reflejos, entre el ser y no ser, todavía no del todo real. El final (*telos*) deseado y proyectado es como el mundo de la luz y de la verdad. Es necesario propiciar su llegada, «alumbrarlo», a como dé lugar.

Del ideal baconiano, las utopías modernas toman como rasgo común el *poder*, la *ciencia* y la *técnica* al servicio de la dominación de la naturaleza por parte de la humanidad y al servicio de la implementación efectiva, activa, política del ideal social desiderativo. Las utopías modernas representan siempre un reforzamiento voluntario de la realidad, aquí reside quizás el punto de mayor diferenciación con las utopías pre-modernas, por ejemplo, con el milenarismo medieval. Pero, este reforzamiento voluntario de por sí no es negativo, en la medida en que solo se mejora lo imperfecto si se le antepone un ideal de perfección. El problema de las utopías modernas es pretender realizar científica y técnicamente el alumbramiento de una humanidad radicalmente —absolutamente— «nueva» «poniendo fin» a la historia actual. ¿Qué significa esto? Platón fue lo suficientemente consciente para señalar que el esfuerzo por salir de la caverna no podía nunca terminar mientras el ser humano fue-

se ser humano. Pienso que Marx también pudo ser consciente de lo mismo, por lo que insinúa de paso en *El capital* (tomo III: «La fórmula trinitaria»).

Por ello, a pesar del componente moral señalado, debido a la concepción filosófica absolutista que las funda unida a la pretensión científico-técnica de sus herramientas, las utopías modernas han levantado frecuentemente toda barrera moral al tratar de lograr la «gran transformación» contradiciendo sus premisas ideales ontológicas y morales. Esto ha sucedido, por ejemplo, a través de su interpretación de las llamadas «magnas crisis» en las cuales no solamente el orden actual se desmorona sino que se *justifican* exterminios masivos de sectores humanos. Las pretensiones auténticamente liberadoras del marxismo se estrellaron en el mundo contemporáneo debido al contenido y la estructura de su concepción utópica.

Lo dicho hasta aquí nos pone frente a un problema fundamental de la utopía: el de su *lugar en la historia*. Pretender que ella es absolutamente alcanzable, que es necesariamente parte de esta historia humana, ¿no será la raíz de un nuevo totalitarismo que enmascare tras el final de la historia el fin de la libertad, de la esencial apertura humana al futuro? Hacernos esta pregunta nos abre a un enfoque contemporáneo que prefiere hablar de *utopía responsable*, esto es, del «principio esperanza» acompañado del «imperativo de la responsabilidad» —como sostenía Hans Jonas.

VII
SOBRE EL MAL

> Jamás ha habido castigo dotado del suficiente poder de ejemplaridad para impedir la comisión de delitos.[1]

A pesar de la virulenta recepción de los resultados de la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* (*CVR*) del Perú en algunos medios de comunicación, políticos y castrenses (no solamente aquellos todavía vinculados nostálgicamente con el régimen fujimorista), quiero creer que la pertinencia y necesidad de una *Comisión de la verdad* era algo realmente reconocido por la mayoría de sectores de la sociedad civil, los partidos políticos y las fuerzas armadas. Estas últimas dieron, hace algunos años, un paso esencial con la creación de una «corte de honor» del ejército, amén de recientes intentos de reforma institucional y de convenios con centros superiores de estudios para la capacitación del personal militar en el campo de los derechos humanos. En cambio, no solo no hemos oído mucho de los partidos políticos, sino que estos —concluida la labor de la *CVR* del Perú— en su mayoría perdieron, a mi entender, una oportunidad histórica de lavarse la cara ante el país, al reaccionar de modo sorprendentemente mezquino y vergonzoso. ¿Se merecían esa reacción los peruanos? No, el Perú en general se la debía a los perseguidos, torturados y sobre todo, a los muertos y desaparecidos dejados por las dos últimas décadas del siglo XX. El engaño generalizado consistió en creer que se trató de una «violencia política» —pues *toda violencia* es *esencialmente a-política* y *muda*.

¿Por qué era necesario examinar todo lo sucedido? ¿No era mejor olvidar, como muchos sectores interesados y responsables sostienen, y mirar para adelante? ¿Por qué era recomendable que el cuerpo político y social se sometiera a un «examen de conciencia moral» de tipo colectivo? El tema concierne a la *acción política* y la *responsabilidad* concomitante. Pero, ¿quiénes son los actores políticos? Si aceptamos que el

1. Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2000, p. 412.

«acto libre» —expresado por el último de los ciudadanos desde el voto (aunque este, contradiciendo su carácter «libre», es «obligatorio» en el Perú)— es asumido con todas sus ilimitadas consecuencias por *cada* ciudadano, entonces *todo* el cuerpo social y político *es* actor político. En consecuencia, todos y cada uno de los miembros del cuerpo social y político tiene una parte de responsabilidad. Así, con la creación de una *Comisión de la verdad* es el cuerpo social y político el que acude *a su propio tribunal*.

Se dirá que hubo bandos en contienda, uno de los cuales representaba al cuerpo social y el estado de derecho. Pero es necesario reconocer que cada uno de los bandos pretendía esgrimir y defender un *fin* o un *telos* justiciero. De este emanaba la «sacrosanta» justificación de los *medios* usados para alcanzarlo, medios *per se* injustificados. Por un lado, distintos grupos subversivos reivindicaban para sí el protagonismo en el alumbramiento de un *homo absconditus*, encarnación pura de una utópica «justicia social» sin mellas ni trabas. Por el otro, los gobiernos se escudaban tras la defensa de la democracia y el estado de derecho. Los primeros pretendían huir de la contradicción de los medios criminales que empleaban precisamente recusando el estado de derecho, desconociéndolo abiertamente y prometiendo la creación de un «nuevo orden de cosas» y una nueva legalidad. Los otros caían en la autocontradicción de contravenir o conculcar (o, lo que es lo mismo, interpretar —distorsionando, tergiversando) el estado de derecho incurriendo en actos ilegales e incluso crímenes de lesa humanidad (como las ejecuciones extra-judiciales), en aras de la defensa del mismo. Ambos, fueron pasibles de un feroz y ciego *fundamentalismo* y se hermanaron siamésicamente —cual dos caras de Jano— en los viles métodos que pusieron en marcha. Los derechos a la vida y a la integridad —derechos que ambos contendores reclamaban defender— cayeron con las primeras víctimas.

Pero repito: una *Comisión de la verdad* es el tribunal en el que un cuerpo político y social como tal se somete *a su propio examen* —más allá del examen de hechos, más allá de recuerdos, catarsis y exorcismos, más allá del perdón, reconciliación y promesas de un «nunca, nunca más». En el caso peruano, el cuerpo político y social representado en ese momento por la

CVR no buscó pruebas de su inocencia o culpabilidad. Se sabía ya responsable, culpable (*schuldig*, es el término que traduce ambas palabras al alemán). Nadie era totalmente inocente: ni los que se aliaron con anteojeras a uno de los bandos, ni los que despertaron tarde, ni los que discutieron o resistieron, ni los que contemplaron desde las «galerías» —pues en principio todos pudieron hacer algo, siempre cupo poner mayor energía y persuasión para evitar el desastre que sucedió. Por cierto hay responsables mayores y menores. No cabe el argumento de que «no se sabía» lo que ocurría, ni por parte de aquellos que aplaudían desde los coros, ni mucho menos por parte de los mismos protagonistas, los titiriteros o los tontos útiles. Suficientes indicios había. *De uno y otro lado* se cuestionó y atentó contra la naturaleza misma de la ley y de la constitución, de la institucionalidad democrática, *ergo*, de las condiciones mismas de la subsistencia y funcionamiento del cuerpo social y político —sea de modo abiertamente subversivo, sea «cerrando los ojos» y justificando los supuestamente «necesarios daños colaterales». Admitamos pues que, o se aprobaba lo que estaba sucediendo, o se pretendía «no saber».

Así, más que buscar culpables, la *CVR* tuvo que buscar que el cuerpo social y político se mirase cuidadosamente en el espejo para en última instancia comprenderse y comprender *cómo* y *por qué* esto pudo ser. Se espera aun que la comprensión alcanzada garantice que esto no vuelva a suceder. Pero un «voyeurismo» morboso del imaginario colectivo continúa objetivando el mal sufrido de modo maniqueo en «monstruos» o «belcebúes» enfrentados por ángeles albos para librarse de su propia responsabilidad. Pero, ¿es que hay seres humanos esencialmente demoníacos? ¿Los que incurrieron en actos infames —desde *ambos* frentes— y los que observaron complacidos o no desde la galería, eran todos psicópatas? ¿Cuántos cometieron asesinatos sosteniendo mentalmente que sus víctimas «se lo merecían»? La tendencia maniquea a introducir un hiato infranqueable entre los «buenos» y los «malos», los santos de los réprobos, socava una vez más la posibilidad de comprender y comprendernos, y de asumir las propias responsabilidades. El mundo no está dividido en santos y réprobos puros. Los psicópatas, por otro lado, son inimputables —aunque por cierto la sociedad tiene que protegerse de ellos de alguna manera, y

para eso existen instituciones *ad hoc*. El tema acá es la *acción política* y la *responsabilidad*. El no asumirla —para ver la viga en el propio ojo— es incurrir en la «mala fe» que denostaba Sartre, y en no hacernos cargo de lo que nos viene en propio. *Todo el cuerpo social* fue responsable: no solo los Guzmanes e Iparraguirres, los Polays y Serpas, los Rivas y Pichilingües, los Fujimoris y Montesinos. ¿No estamos ya cruzando el umbral que nos transforma en monstruos desde el momento que empezamos a mentirnos y a creer mentiras? Se pintaba blanco lo negro y verde lo rojo, y seguíamos dando vueltas en ese carrusel de polichinelas. No había límites para la inventiva, para la interpretación benévola de todo tipo de horrores, de los que se hacían —y algunos todavía se hacen— eco ciertos tabloides. Los argumentos farisaicos, sin embargo, campean. Pero me pregunto, ¿es que el mal se da siempre con el claro rostro de un Belcebú, distinguible y denunciable desde la lejanía, como algo «ancho y ajeno» —la tara de otro, nunca de uno mismo? ¿O no se caracteriza por su insidiosa y cotidiana cercanía, por ingresar imperceptiblemente por la puerta falsa, por su modo de instalarse en individuos y colectividades, tan inadvertida como paulatinamente? Los fariseos creen que el mal es fácil de exorcizar pues creen que es claramente identificable cual repugnante *Poltergeist*; no se percatan que su rostro es, más bien, el cínico y banal —muy criollo, por cierto— medio cotidiano y familiar.

Una clave para comprender el alcance de nuestra responsabilidad la da el análisis de la acción política. Siguiendo aquí libremente a Hannah Arendt,[2] se puede decir que en toda acción política se conjugan dos aspectos complementarios, el de la puesta en marcha o el *inicio* de un proyecto común, actividad representada en y por el líder o el *Estado*, y el de la *realización* o ejecución de dicho proyecto común, actividad representada en y por la *sociedad civil*. De la asociación de ambos elementos en el acto político emana el *poder* del Estado y del líder, su *legitimidad* y representatividad. Al disociarse ambos elementos de la acción política, por un lado, los líderes concentran el poder y surgen los tiranos, trocándose su poder en *fuerza* y even-

2. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, pp. 188-192, 236-247.

tualmente en *violencia*; por el otro, la sociedad civil deja su papel de agente ejecutor co-responsable y deviene mera espectadora de su propio drama. No es el tirano quien produce la disociación. Esta produce al tirano. Le toca pues al cuerpo social y político impedir la disociación. Por ende, la acción auténticamente política —*ergo*, la responsabilidad política— compete a *todo* el cuerpo social y político, no solo al o los estamentos en el poder. Dicha *responsabilidad*, a su vez, es *ilimitada*, puesto que la acción política misma lo es. Su carácter ilimitado tiene el aspecto positivo de la *productividad*, pero el negativo de la *fragilidad*. Este último aspecto, a su vez, descansa en su *impredecibilidad* e *irreversibilidad* inherentes. No es impredecible por una mera incapacidad humana de predecir los efectos futuros de un acto particular, sino porque el auténtico sentido y la veracidad de los hechos y acciones políticas nunca son completamente transparentes para sus protagonistas; lo son más bien para la mirada retrospectiva del historiador, esto es, una vez transcurridos definitivamente. Es por su inherente impredecibilidad que la fuerza de la *promesa* es esencial para la acción política. En cuanto a la irreversibilidad, ella significa que es imposible cambiar el pasado. Solo queda ante él el *perdón*. Sin el perdón vagaríamos en la oscura soledad de nuestras contradicciones —dice Arendt— cual eternas víctimas de nuestros actos, individuales y colectivos. El perdón, en cambio, nos reinserta en el espacio público, en la presencia de otros, para vernos y escucharnos.

Citando a Lucas, Mateo y Marcos, la judía Arendt reflexiona sobre el papel de Jesús de Nazareth en la introducción del perdón en la historia humana. Así, el perdón es la absoluta antítesis de la venganza, la libertad ante ella; pues la venganza solo replica el crimen inicial. Una alternativa del perdón es, por cierto, el *castigo*, pero ambos tienen en común el intentar poner fin a un mal que de otro modo se perpetuaría indefinidamente. Por consiguiente, solo puede perdonarse aquello que puede castigarse. Ante el «mal radical» del que habla Kant, en cambio, no hay castigo a la medida, ni perdón posible.

Buscando la comprensión y la reconciliación, la *CVR* no se topó con el «mal radical» sino con la «banalidad del mal». No encontró Belcebúes, sino aquella *irresponsable irreflexión* que

puede «causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana».[3]

La *CVR* intentó motivar a todos los estamentos de la sociedad peruana a «mirarse en el espejo», a sacar a la luz sus oscuros prejuicios, sus recónditas grietas e iniquidades. Intentó asimismo comprender en qué medida lo que ocurrió fue *responsabilidad de todos*: de actores y espectadores por igual, y, *a fortiori,* de aquellos quienes, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, coparticiparon en los hechos, ora como actores —principales o secundarios, titulares o suplentes— ora como coro complaciente. Solo así, mirándose a los ojos, y ante la absoluta irreversibilidad de las acciones cometidas —ante la absoluta imposibilidad de resucitar a los muertos, de dar la vuelta a la rueda del tiempo— los peruanos podrán pedir perdón y perdonar, y lograr así la reconciliación.

Solo con la verdad los peruanos serán otra vez libres.

3. Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalem*, *op. cit*., pp. 434-435.

VIII
VIOLENCIA Y PODER

En la siguiente reflexión se intentan dos cosas: por un lado, esclarecer la distinción entre ambos términos y, por el otro, señalar la relación intrínseca del poder con el ámbito político —y *a fortiori* con la esencia de los gobiernos. Como consecuencia, se advierte la contradicción intrínseca de la expresión: «violencia política».

Es necesario aclarar —siguiendo a Aristóteles— que esta reflexión, por su naturaleza práctica (ética o política en sentido amplio), es decir, por versar sobre el actuar humano, se apoya en argumentos que carecen de apodicticidad matemática, pero cuya legitimidad se puede acordar a través del diálogo y el consenso. Del mismo modo se determinan en general los principios normativos de la conducta humana.

Para entender por qué los conceptos de *política* y de *violencia* se excluyen, mientras que los de *política* y *poder*, no, examinaré primero qué entiendo por *lo político*, apoyándome en las enseñanzas de Aristóteles, y en las reflexiones de Hannah Arendt y Paul Ricoeur. Se trata de una actividad humana *sui generis*, distinta tanto de la fabricación de cosas (para la que se requiere del uso de la razón instrumental) como de actividades naturales y necesarias por las que los seres humanos aseguran la supervivencia del individuo y de la especie. Es, pues, una *actividad libre*, posible solamente en la sociedad humana, requiriendo la presencia mutua de unos respecto de otros. En ella son esenciales dos aspectos: por un lado, el recurso del *discurso* (*lexis*), es decir, el uso de palabras adecuadas en momentos adecuados, y, por el otro, el recurso de un *espacio público*, donde la pluralidad de los seres humanos, que se reconocen mutuamente como iguales y distintos a la vez, aparecen unos frente a otros, y se reúnen para verse y escucharse. Se le reconoce como reino de la *excelencia* (*areté*, traducida por los latinos como virtud), por cuanto la actividad teleológica que allí se despliega tiene como fin la *vida buena*, vale decir, la convivencia armoniosa entre los seres humanos, para cuyo logro se hace uso de todos los recursos posibles de la persuasión dialógica y argumentativa construida a través de un proceso formativo peda-

gógico (*paideia*). Para los griegos clásicos, este espacio público —reino de la libertad de los ciudadanos y de la excelencia de la acción política— era la *polis*, opuesta al ámbito privado del hogar (*oikos*) donde, con el objeto de asegurar la supervivencia del individuo y de la especie, reinaba la muda verticalidad e incluso violencia del *pater familias* respecto de los otros miembros del hogar.

Pues bien, a este reino esencialmente frágil de acciones *imprevisibles* e *irreversibles* —que requieren de *promesas*, por un lado, y de *perdón*, por el otro— está esencialmente ligada la noción de *poder*. En efecto, sin poder no subsisten las comunidades políticas, las que sin él tienden a tornarse violentas para perpetuarse ilegítimamente. El poder, en cambio, surge del consenso de grandes grupos de seres humanos que existen y hablan juntos, vinculados en el ámbito público a través de la acción y el discurso. El poder de los gobernantes es legítimo y expresado en instituciones jurídicas claramente establecidas si emana por delegación de la comunidad de los seres humanos a su base, y es indispensable para el mantenimiento de toda comunidad política. Por ello, es concebible la revocación de un gobierno cuyo poder es eventualmente desconocido por la comunidad que lo eligió. Si el poder está ligado a las comunidades políticas, la *fuerza* —y eventualmente la *violencia*— están ligados al ámbito de grupos minoritarios o de individuos.

La *violencia*, a diferencia del poder, *no es política* puesto que niega los elementos más esenciales de esta: el ámbito del discurso en el que los seres humanos confrontan y resuelven sus diferencias, y el ámbito público de la libertad. La concepción moderna de Estado, que surge de un concepto particular del «estado de naturaleza» como compuesto no de comunidades humanas unidas por lazos y valores tradicionales de convivencia, sino de individuos atómicos que se hallan en una «guerra generalizada de todos contra todos» (Hobbes), se halla de entrada pervertida. De esta concepción se desprende la justificación de la violencia estatal. Se la considera la consecuencia necesaria de un delegamiento de poder total a una autoridad despótica a través de un contrato social de esclavitud entre los seres humanos con el objeto de prometer el fin de dicha guerra y la supervivencia de la comunidad. No muchas cosas han cambiado entre la concepción hobbesiana del Estado en los albores de la modernidad y

algunas de nuestras concepciones políticas que se dicen congruentes con la idea de la democracia constitucional.

La *violencia estatal*, por ende, es ejercida por pocos, está ligada a la fuerza y puede hallarse en situación de enfrentamiento con el poder que emana de la mayoría. Puede incluso intentar, y a veces lograr, destruir dicho poder, pero no puede jamás sustituirlo. La violencia estatal no es sino otro nombre de la tiranía. Pero precisamente ella impide el crecimiento del poder, que es delegación legítima de las comunidades humanas. La violencia —a diferencia del poder político— está conducida por una lógica de la «razón instrumental». La confusión entre la violencia, por un lado, y el poder, o el poderío, por el otro, también ha sido introducido por la retórica de determinados intelectuales del siglo XX como George Sorel (*Réflexions sur la violence*) o Franz Fanon (*Les damnés de la terre*), desde posiciones antagónicas al Estado establecido. Por un lado, aquel de los «oprimidos de la tierra», se asocia su liberación a la ira, a la violencia irreprimible, a la retórica incendiaria o a la glorificación irresponsable de la violencia. Por el otro, de lado de los detentores de un poder político no legitimado por las mayorías, con frecuencia se acude soterradamente a la violencia, sustituyendo la persuasión y el consenso por la manipulación, la coerción física, la tortura y la inanición. La violencia, ligada a la fuerza en uno y en otro caso, prescinde de las mayorías. Si la forma extrema del *poder* es el de «todos contra uno», la forma extrema de la *violencia* es el de «uno contra todos».

Para concluir, y para extraer enseñanzas deontológicas de una reflexión de esta naturaleza, recapitulo algunos puntos: el poder, y no la fuerza o la violencia, debe ser la esencia de los gobiernos, puesto que él emana del grupo al que le es inherente y que lo justifica. El poder está íntimamente ligado al auténtico concepto de autoridad, no a la manipulación del hombre por el hombre que es esencialmente violenta. La violencia, por el contrario, es a-política por esencia, puesto que está ligada a la fuerza y a la imposición, es decir, a la oscuridad del asesinato y a la interrupción brutal del diálogo y del consenso.

ANEXO

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los datos bibliográficos completos de las obras citadas en este libro se hallan consignados en las notas a pie de página de cada capítulo, de modo independiente.

En el caso de la obra crítica completa de Edmund Husserl, en alemán, cito de la edición oficial, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke* (*Husserliana*), Dordrecht/Países Bajos: Springer (anteriormente La Haya: Martinus Nijhoff, y Dordrecht/Londres/Boston: Kluwer Academic Publishers), con la sigla *Hua* seguida del número de volumen y página. En el caso de la sub-colección *Husserliana Dokumente* usaré la sigla *Hua Dok* y en el de *Husserliana Materialien* la sigla *Hua Mat*. De tener disponible la traducción respectiva al castellano, me referiré en segundo lugar a ella entre paréntesis.

Con la autorización del Prof. Dr. Ullrich Melle, director de los Archivos Husserl de la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica, a quien agradezco, también cito ocasionalmente de algunos manuscritos inéditos de Edmund Husserl (*cfr.*, *infra*) usando las siglas establecidas por dicha institución. La anotación completa de los manuscritos puede consultarse en el apéndice de la obra colectiva que edité en 1993, *El pensamiento de Edmund Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (Lima: Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú), especialmente pp. 279-284, así como en el siguiente vínculo electrónico: http://www.hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/verzeichnis.php. La traducción de los pasajes inéditos citados, así como de citas extraídas de textos en idiomas distintos al castellano —cuando no se indica expresamente otra cosa— es de mi responsabilidad.

A continuación, consigno la lista completa de los volúmenes de la Obra Completa de Edmund Husserl (*Husserliana*) publicados a la fecha, muchos de ellos citados a lo largo de todo el presente texto.

Edmund Husserl Obras Completas - Husserliana

Husserliana 1

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. [*Meditaciones cartesianas* y *Conferencias de París*] Editado por S. Strasser. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 2

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. [*La idea de la fenomenología*. *Cinco lecciones*] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 3

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: Introducción general a una fenomenología pura. Primer Libro.] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

Husserliana 3-1

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Primer Libro: Introducción general a una fenomenología pura. Primera mitad del tomo I. Texto de las ediciones 1-3. Reimpresión.] Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana 3-2

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Primer Libro: Introducción general a una fenomenología pura. Segunda mitad del tomo I. Textos complementarios (1912-1929).] Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1988.

Husserliana 4
Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Segundo Libro: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.] Editado por Marly Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana 5
Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Tercer Libro: Fenomenología y los fundamentos de las ciencias.] Editado por Marly Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1971.

Husserliana 6
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. [La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental. Una introducción a la fenomenología.] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana 7
Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. [Filosofía primera (1923/24). Primera parte: La historia crítica de las ideas.] Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserliana 8
Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. [Filosofía primera (1923/24). Segunda parte: Teoría de la reducción fenomenológica.] Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1959.

Husserliana 9
Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925. [Psicología fenomenológica. Lecciones del semestre de verano. 1925.] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1968.

Husserliana 10
Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). [La fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1893-1917).] Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1969.

Husserliana 11
Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. [Análisis de síntesis pasiva. De las lecciones y manuscritos de investigación, 1918-1926.] Editado por Margot Fleischer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1966.

Husserliana 12
Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). [Filosofía de la aritmética. Con textos complementarios (1890-1901).] Editado por Lothar Eley. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1970.

Husserliana 13
Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. [Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Textos del legado literario. Parte 1. 1905-1920.] Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 14
Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. [Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Textos del legado literario. Parte 2. 1921-28.] Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 15
Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. [Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Textos del legado literario. Parte 3. 1929-35.] Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 16
Ding und Raum. Vorlesungen 1907. [Cosa y espacio. Lecciones 1907.] Editado por Ulrich Claesges. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 17
Formale and transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft». [Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica.] Editado por Paul Janssen. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserliana 18
Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. [Investigaciones lógicas: primera parte. Prolegómenos a la lógica pura. Texto de la primera y segunda edición.] Halle: 1900, ed. rev. 1913. Editado por Elmar Holenstein. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1975.

Husserliana 19
Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. [Investigaciones lógicas. Segunda parte. Investigaciones sobre la fenomenología y la teoría del conocimiento.] Editado por Ursula Panzer. Halle: 1901; ed. rev. 1922. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1984.

Husserliana 20/1
Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). [Investigaciones lógicas. Volumen complementario. Primera parte. Borradores para una revisión de la 6ª Investigación lógica y el prefacio de las Investigaciones lógicas (Verano 1913).] Editado por Ulrich Melle. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 20/2
Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921). [Textos para la nueva edición de la 6ta. Investigación lógica. Sobre la fenomenología de la expresión y el conocimiento (1893/94-1921)]. Editado por Ullrich Melle, 2005.

Husserliana 21
Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). [Estudios sobre la aritmética y la geometría. Textos del legado literario (1886-1901). Editado por Ingeborg Strohmeyer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1983.

Husserliana 22
Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). [Ensayos y reseñas (1890-1910).] Editado por B. Rang. La Haya, Países Bajos: Martinus Nij-hoff, 1979.

Husserliana 23
Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). [Imaginación, conciencia de imagen, memoria: sobre la fenomenología de las presentificaciones intuitivas. Textos del legado literario (1898-1925).] Editado por Eduard Marbach. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1980.

Husserliana 24
Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. [Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento. Lecciones de 1906/07]. Editado por Ullrich Melle. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1985.

Husserliana 25
Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. [Ensayos y conferencias. 1911-1922. Con textos complementarios] Editado por Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1986.

Husserliana 26
Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908. [Lecciones sobre la doctrina del significado. Semestre de verano 1908.] Editado por Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1987.

Husserliana 27
Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. [Ensayos y conferencias. 1922-1937.] Editado por T. Nenon H.R. Sepp. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana 28
Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914. [Lecciones sobre ética y teoría del valor, 1908-1914.] Editado por Ullrich Melle. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana 29
Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. [La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Textos del legado 1934-1937.] Editado por Reinhold N. Smid. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserliana 30
Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. [Lógica y teoría general de la ciencia. Lecciones de 1917/18, con textos complementarios de la primera versión de 1910/11.] Editado por Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1995.

Husserliana 31
Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendentale Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis" [Síntesis activa: de las lección sobre "lógica trascendental 1920/21". Texto complementario a "Análisis de síntesis pasiva".] Editado por Roland Breeur. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2000.

Husserliana 32
Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927 [Naturaleza y espíritu. Lecciones del semestre de verano de 1927.] Editado por Michael Weiler. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana 33
Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18) [Los "Manuscritos de Bernau" sobre la conciencia del tiempo.] Editado por Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana 34
Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). [Sobre la reducción fenomenológica. Textos del legado literario (1926-1935).] Editado por Sebastian Luft. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 35
Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. [Introducción a la filosofía. Lecciones de 1922-1923.] Editado por Berndt Goossens. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 36
Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). [Idealismo trascendental. Textos del legado literario (1908-1921).] Editado por Robin D. Rollinger en cooperación con Rochus Sowa. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserliana 37
Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. [Introducción a la ética. Lecciones del semestre de verano de 1920 y 1924.] Editado por Henning Peucker. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Husserliana 38
Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). [Percepción y atención. Textos del legado literario (1893-1912).] Editado por Thomas Vongehr and Regula Giuliani. Nueva York: Springer, 2005.

Husserliana 39
Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). [El mundo de la vida. El mundo y su constitución. Textos del legado literario (1916-1937)]. Editado por Rochus Sowa. Nueva York: Springer, 2008.

Husserliana 40
Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918). [Investigaciones sobre la teoría del juicio. Textos del legado literario (1893-1918)]. Editado por Robin Rollinger. Nueva York: Springer, 2009.

Husserliana 41
Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte

aus dem Nachlass (1891-1935). [Sobre la teoría de la esencia y sobre el método de la variación eidética. Textos del legado literario (1891-1935)]. Editado por Dirk Fondara. Nueva York: Springer, 2012.

Husserliana 42

Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). [Análisis del inconsciente y de los instintos. Metafísica. Ética tardía. Textos del legado literario (1908-1937)]. Editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Nueva York: Springer, 2014.

Los volúmenes anteriores se ven acompañados por dos series complementarias de la Husserliana:

Edmund Husserl - Documentos (*Hua Dok*)

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 1

Schuhmann, Karl. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. [Crónica de Husserl. La ruta del pensamiento y de la vida de Edmund Husserl.] La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981.

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1

Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. [Meditaciones cartesianas. Primera parte: la idea de la doctrina transcendental del método] Editado por G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/2

Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband. [Meditaciones cartesianas. Segunda parte: Volumen complementario] Editado por G. van Kerckhoven. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/1-10

Husserl, Edmund. 1994. Briefwechsel. [Correspondencia.] Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.

Band I: Die Brentanoschule [La escuela de Brentano]
Band II: Die Münchener Phänomenologen [La escuela de Munich]
Band III: Die Göttinger Schule [La escuela de Gotinga]
Band IV: Die Freiburger Schüler [La escuela de Friburgo]
Band V: Die Neukantianer [Los neo-Kantianos]
Band VI: Philosophenbriefe [Cartas de los filósofos]

Band VII: Wissenschaftkorrespondenz [Correspondencia científica]
Band VIII: Institutionelle Schreiben [Escritos institucionales]
Band IX: Familienbriefe [Cartas familiares]
Band X: Einführung und Register [Introduction and table of contents]

Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 4
Spileers, Steven. 1999. Husserl Bibliography [Bibliografía de Husserl]. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.

Edmund Husserl - Materiales (*Hua Mat*)

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 1
Logik Vorlesung 1896. [Lección de lógica de 1896]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 2
Logik. Vorlesung 1902/03. [Lógica. Lección de 1902/03]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 3
Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03. [*Teoría general del conocimiento.* Lecciones de 1902/03]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 4
Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919. [*Naturaleza y espíritu*. Lecciones del semestre de verano de 1919]. Editado por Michael Weiler. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 5
Urteilstheorie. Vorlesung 1905. [*Teoría del juicio*. Lección de 1905]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 6
Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09. [*Lógica vieja y nueva*. Lecciones de 1908/09]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 7
Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. [*Introducción a la fenomenología del conocimiento*. Lección de 1909]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2005.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 8
Späte Texte über Zeitkonstitution (*1929-1934*). Die C-Manuskripte. [*Textos tardíos sobre la constitución del tiempo (1929-1934)*. Los Manuscritos-C]. Editado por Dieter Lohmar. Dordrecht, Países Bajos: Springer, 2006.

Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 9
Einleitung in die Philosophie (*1919/1920*). [Introducción a la filosofía 1919/1920]. Editado por Hanne Jacobs. Dordrecht/Nueva York: Springer, 2012.

Manuscritos inéditos citados

A V 22 (1931)	Ética universal. Ciencia y vida. Ciencia y ética — teoría y praxis, contemplación mítica y científica del mundo; vida filosófica.
B I 21 1 (1917-1918)	Ciencia y vida [...] Camino a la filosofía desde la praxis.
B II I (1906-1917)	Fenomenología transcendental como ciencia de la subjetividad transcendental y la constitución de toda objetividad en ella.
E III 1 (1930-1934)	Metafísica, teleología.
E III 2 (1920-21, 1934-35)	Amor, teleología, yo. El yo personal y la especificidad del ser individual.
E III 4 (1930)	Teleología.
E III 6 (1933)	Vida comunitaria y *existencia* (*Existenz*).
F I 12 (1902-1911)	Posibilidad y realidad. Lógica y teoría del conocimiento. Idea de la teoría de la ciencia, desde la lógica formal (*mathesis universalis*) hasta la ciencia natural pura, *v.gr.* teoría de las categorías.
F I 24 (1909-1923)	Ética formal y el problema de una razón ética.
F I 26 (1902-1907)	Lecciones sobre teoría del conocimiento 1902/03 [...] *Fuentes del conocimiento, orígenes del conocimiento*, las preguntas por el *origen* y el *extensión*, ambas inseparables, etc.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS

Los capítulos y anexos de este libro constituyen una reelaboración de varios textos que han aparecido previamente en revistas y obras colectivas diversas desde 1987, o se han presentado en eventos diversos. Aun cuando todos ellos han sido sometidos a una rigurosa corrección, que a veces comporta una importante modificación (eliminaciones y añadidos), a continuación ofrezco las fuentes o las circunstancias en las que originariamente fueron publicados o se dieron a conocer.

— El capítulo I, «El discurso fenomenológico fundacional en la constitución del yo y el otro, ¿un proyecto clausurado?» apareció en una primera versión con el título «El discurso fundacional en las *Meditaciones cartesianas*: ¿un proyecto inacabado?», en: Miguel Ángel Builes, Germán Vargas Guillén y Antonio Zirión Quijano, editores, *Fenomenología en América Latina*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2000 (Serie Filosófica N° 3), pp. 25-41, volumen que recoge las «Actas» del *I Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* que tuvo lugar en la ciudad de Puebla, México, en el contexto del *XIV Congreso Interamericano de Filosofía*, del 16 al 20 de agosto de 1999. Una versión modificada del mismo apareció con el título «La autoconstitución del yo en la cuarta meditación cartesiana y la idea de una última fundación», en: *Escritos de filosofía*, Año XIX, N° 37-38, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, enero-diciembre 2000, pp. 215-233.

— El origen del capítulo II, «De la fenomenología a la antropología», está constituido por una serie de conferencias dictadas entre 1998 y 1999 sobre antropología fenomenológica, en el Instituto Pastoral de Salud San Camilo, en la Universidad Villarreal y finalmente en el coloquio interdisciplinario de humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

— «Estimación y volición: fundamentos intencionales», capítulo III, así como el segundo apéndice, «Razón práctica y razón valorativa», nace de un conjunto de conferencias dadas en diversas ocasiones a docentes de secundaria, en el marco de cursos de extensión ofrecidos por la Pontificia Universidad Católica del Perú y organizados por el Prof. Diógenes Rosales.

— La versión original del capítulo IV, «La dimensión ética de la reducción trascendental», aquí modificada, fue originalmente publicada en: Giusti, Miguel (editor), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 343-354.

— «Responsabilidad ética y ciudadanía», título del capítulo V, aquí reproducido con algunas notorias variaciones, se publicó en el *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N° 27, 2000, pp. 357-370. Parte del texto, considerablemente modificado y ampliado, también apareció como «Responsabilidad ética y ciudadanía desde una voz diferente. Una perspectiva fenomenológica», en: Eckholt, Margit / Gustavo Ortiz (eds.), *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia (2),* Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2010, pp. 273-292. En este libro me he basado en la primera versión nombrada.
— El capítulo VI, «Identidad nacional, multiculturalidad e interculturalidad», aquí reproduce, con notorias modificaciones, una comunicación originalmente presentada y discutida ante la *Sociedad Peruana de Filosofía* el mes de marzo de 1998, y publicada posteriormente en: María Luisa Rivara de Tuesta (ed.), *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía VIII, En homenaje a Francisco Miró Quesada Cantuarias*, Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 2003, pp. 266-287.
— «Fundamentalismos y crisis de fundamentos», Capítulo VII, que inaugura la segunda sección del libro, fue originalmente una comunicación leída en la clausura de un conversatorio organizado por el Seminario de Filosofía del Instituto Riva-Agüero, bajo el titulo de «Filosofía y Realidad Nacional» entre marzo y julio de 1991, período en el cual ejercí la coordinación de dicho seminario. Fue luego publicada en el *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, N° 18, 1991, pp. 69-89.
— «Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad», aquí recogido en el capítulo VIII, apareció por primera vez en Klaiber, Jeffrey (editor), *Violencia y crisis de valores en el Perú*, Lima: PUCP/ Fondo Editorial, 1987 (segunda edición 1988), pp. 19-99. Aquí aparece editado y con algunas modificaciones y referencias actuales.
— El texto original del Capítulo IX, «Violencia y razón. La paradoja de una relación», se publicó por primera vez en: Camacho, Juan, editor, *La Racionalidad*, Lima: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Concytec, 1988, pp. 85-115. Aquí se reproduce con algunas modificaciones.
— El contenido del Capítulo X, «Tolerancia: entre el conflicto y la difícil verdad», proviene de una presentación en el *XV Congreso Interamericano* y *II Congreso Iberoamericano de Filosofía: Tolerancia*, organizado por la especialidad de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, bajo la dirección del Profesor Miguel Giusti, del 12 al 16 de enero de 2004. Fue publicado ulteriormente en el segundo volumen de las *Actas* de dicho congreso, editado por la suscrita, bajo el título *Interpretando la experiencia de la tolerancia / Interpreting the Experience of Tolerance,* Lima: PUCP/Fondo Editorial, 2007, pp. 139-168.

— El primer apéndice, «Subjetividad e Intersubjetividad», fue presentado en el acto inaugural del Conversatorio «Subjetividad e intersubjetividad: una visión interdisciplinaria», organizado por el Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima, el 6 de setiembre de 2001.
— Una versión preliminar del tercer apéndice, «Configuración de valores prácticos y mundo de la vida», fue originalmente presentado en el VII Seminario Interdisciplinar de ICALA (Intercambio América Latina - Alemania), en Cochabamba, Bolivia (Taller N° 1, «El mundo de vida de los jóvenes y la configuración de valores»), el 27 de febrero de 1997.
— La base del cuarto apéndice, «¿"Crisis de valores" en el mundo de la política? (Entrevista)», la constituye una entrevista realizada por Alicia del Águila y luego publicada en El Diario Oficial *El Peruano*, Lima: 19 de setiembre, 1991. En la presente versión, las respuestas han sido editadas y actualizadas.
— «Axiología y *ethos* mundano-vital en la sociedad de la información», quinto apéndice, fue una reflexión originalmente planteada como un comentario a la ponencia del padre Ricardo Morales B., S.J., «Educación, valores y derechos humanos en tiempos de neoliberalismo», durante el *Aula Magna* organizado por la Facultad de Educación de la PUCP en noviembre de 1999, titulado «Educación y desarrollo humano: Construyendo un diálogo para el futuro. El carácter ético de la educación y los derechos humanos».
— «La utopía moderna: entre la esperanza de la beatitud y la amenaza del terror», que aparece aquí como sexto apéndice, fue originalmente una contribución periodística al diario *Amauta*, publicada en dos partes, con fechas 5 y 19 de febrero de 1987.
— «Sobre el mal», séptimo apéndice, apareció originalmente bajo el título de «¿Belcebú o la banalidad del mal?» en la primera edición de *Palestra, portal de asuntos públicos* de la Pontificia Universidad Católica del Perú (http://www.palestra.pucp.edu.pe) de agosto de 2001, apenas entrada en funcionamiento la *Comisión de la verdad y la reconciliación* en el Perú.
— «Violencia y poder», que aparece aquí como octavo apéndice, se publicó por primera vez en: *Ideele, revista del Instituto de Defensa Legal*, nº 106, Lima: abril de 1998, pp. 23-24.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

PARTE I
DIMENSIONES DE LA RAZÓN Y CONSTITUCIÓN
DE LA PERSONA INDIVIDUAL Y COLECTIVA

CAPÍTULO I. El discurso fenomenológico fundacional en la constitución del yo y el otro, ¿un proyecto clausurado? 15
§1. Vigencia de la filosofía fenomenológica trascendental 15
§2. Nueva mirada al proyecto fundacional y a la filosofía primera 16
§3. Fundación de validez y fundación genética en la autoconstitución del yo 18
§4. Fundación de validez y fundación genética en la constitución del otro (monadología trascendental) 28
§5. Reconsideración del discurso fundacional en la ciencia y en la ética 31

CAPÍTULO II. De la fenomenología a la antropología 33
§1. La pregunta por el humanismo 33
§2. Distorsiones del objetivismo 39
§3. El «giro subjetivo» y el método fenomenológico 42
§4. De la fenomenología estática a la conciencia intencional 45
§5. De la fenomenología genética a la persona 50
§6. De la fenomenología a la antropología 60

CAPÍTULO III. Estimación y volición: fundamentos intencionales ... 63
§1. Ética «formal» y ética «material» de los valores 63
§2. Fenomenología de la vida estimativa y volitiva: dos orientaciones 65
§3. Unidad de la razón: paralelismo de las esferas 68
§4. El auto-trascenderse del sujeto 70
§5. El *a priori* universal de la correlación 71
§6. Referencia intencional diferenciada 76
§7. Intencionalidad y teleología en la estimación y la volición 78
§8. La esfera axiológica y la esfera práctica 83

CAPÍTULO IV. La dimensión ética de la reducción trascendental ... 87
§1. La reducción como proceso metodológico esencial 87
§2. La idea de la filosofía como ciencia estricta 89
§3. Los avatares de la reducción 99
§4. Reducción trascendental en tanto renovación ética 102

CAPÍTULO V. Responsabilidad ética y ciudadanía 107
§1. Persona y comunidad social 107
§2. Ciudadanía y esfera pública 114
§3. Responsabilidad como principio racional teórico y práctico ... 119
§4. El actor políticamente responsable 122

CAPÍTULO VI. Identidad nacional, multiculturalidad e interculturalidad 125
§1. La identidad nacional como proceso 126
§2. Nota sobre el debate entre comunitaristas y liberales 136
§3. Multiculturalidad e identidad nacional en el proceso histórico 143
§4. Identidad nacional como *telos* de una praxis histórico-ética ... 146

PARTE II
DEL FUNDACIONALISMO MODERNO
A LA RESPONSABILIDAD PRÁCTICA

CAPÍTULO VII. Fundamentalismos y crisis de fundamentos 153
§1. La filosofía como crítica reflexiva 153
§2. El ambiguo concepto de «realidad» nacional 154
§3. Fundamentación y fundamento: una mirada histórica 155
§4. Proyectos fundacionales y fundamentalismos 161
§5. Los rostros políticos del ideal baconiano moderno: una antítesis aparente 164
§6. Inviabilidad de la empresa fundacional moderna 169
§7. Lenguaje político y deontología 175

CAPÍTULO VIII. Una ética para el futuro: entre la esperanza y la responsabilidad 177

I. *Crisis de valores y reflexión filosófica* 177
§1. De las recetas a la reflexión 177
§2. ¿Qué se entiende por crisis? 179
§3. El papel crítico de la filosofía 193

II. *Sobre los principios de las «éticas para el futuro»* 201
§4. ¿Qué entender por una «ética para el futuro»? 201
§5. Éticas de la esperanza (proyectos utópicos) 205
§6. Ética de la responsabilidad (proyecto anti-utópico) 247

III. *El Perú en su hora crítica: entre la esperanza y la responsabilidad* 266
§7. Por una utopía responsable 266
§8. Por una esperanza responsable 269

CAPÍTULO IX. Violencia y razón. La paradoja de una relación ... 271
§1. Primer postulado: la razón opuesta a la violencia 272
§2. Segundo postulado: la razón generadora de violencia 286
§3. Conciliación de la relación antitética entre los postulados 290
§4. La crisis del concepto moderno de razón 293
§5. Husserl y las tareas infinitas de la razón 299

CAPÍTULO X. La tolerancia: entre el conflicto y la difícil verdad ... 301
§1. Evidencia, tolerancia y verdad 301
§2. Revisión del «fundacionalismo» y el «fundamentalismo» 304
§3. Necesidad de una renovación de la existencia 311
§4. La tolerancia en la constitución intersubjetiva de la verdad moral 314
§5. Conclusión 326

APÉNDICES

Persona y valor
I. Subjetividad e intersubjetividad 329
II. Razón práctica y razón valorativa 334
III. Configuración de valores prácticos y mundo de la vida 340
IV. ¿«Crisis de valores» en el mundo de la política? (Entrevista) 350
V. Axiología y ethos mundano-vital en la sociedad de la información 359

Cultura y terror
VI. La utopía moderna: entre la esperanza de la beatitud y la amenaza del terror 367
VII. Sobre el mal 374
VIII. Violencia y poder 380

ANEXO 383

Nota bibliográfica 383
Edmund Husserl Obras Completas - Husserliana 384
Edmund Husserl - Documentos (*Hua Doc*) 390
Edmund Husserl - Materiales (*Hua Mat*) 391
Manuscritos inéditos citados 392

Nota sobre los textos 393

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA | 92

PARA KANT Y HUSSERL, los «más altos intereses de la razón» son problemas «metafísicos». Pero por «agonía de la razón» esta obra no entiende que tanto la razón como la metafísica se hallen moribundas luego del supuesto golpe de muerte que les habrían infligido las críticas de Nietzsche y el posmodernismo en los siglos XIX y XX. Agónica es más bien la contienda o pugna interna que caracteriza a las diversas interpretaciones que efectúa la razón de sí misma a lo largo de la historia, especialmente desde la modernidad occidental. Gracias a esta última se han dado el desarrollo de las ciencias modernas y contemporáneas, la formulación de los grandes proyectos políticos, y las múltiples transformaciones industriales y tecnológicas de los últimos trescientos años. Sin embargo, su triunfo en el dominio de la naturaleza se ha querido extender al campo práctico con los proyectos utópicos sociales modernos, pasando de «fundacionalismos» filosóficos y científicos a «fundamentalismos» de tipo práctico, ético y político. Las diversas «crisis de fundamentos» teóricas y prácticas del siglo XX alimentan la discusión sobre la vigencia o clausura de la modernidad, llegándose con frecuencia a recusar conceptos como «fundamento», «sujeto centralizado» o incluso «razón». Esta obra reúne trabajos —cuyo desarrollo se extiende por cerca de tres décadas— que, si bien pueden leerse independientemente, han sido articulados de modo que siguen una secuencia temática y argumentativa. En ellos se sostiene que el proyecto racional y fundacional no es un proyecto clausurado, ello siempre y cuando se reinterprete el significado de «razón», «racionalidad» y «fundamento» desde un reconocimiento de la raigambre *dóxica* —sensible, instintiva, irracional— de la racionalidad y, por ende, de la radical *finitud* de la comprensión y la existencia humanas. Se trata de un concepto «agónico» y finito de razón, pues ella emerge de un fondo irracional con el cual no deja de estar en permanente pugna y contienda.

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER. Profesora y directora del Programa de Doctorado de los Estudios de Posgrado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Autora de *Husserl en diálogo, lecturas y debates* (2012), *El exilio del sujeto, mitos modernos y posmodernos* (2015) y de otros trabajos sobre filosofía fenomenológica; coeditora del *Acta fenomenológica latinoamericana* y editora de varios libros colectivos.

ISBN: 978-612-317-082-0
9 786123 170820

CREATIVE COMMONS

grupo editorial siglo veintiuno

www.anthropos-editorial.com